

L. FEUERBACH

ESSENCE

DU

CHRISTIANISME

TRADUCTION DE L'ALLEMAND, AVEC AUTORISATION DE L'AUTEUR

PAR

JOSEPH ROY

PARIS
LIBRAIRIE INTERNATIONALE
13, RUE DE GRAMMONT, 13
A. LACROIX, VERBOECKHOVEN & Ce, ÉDITEURS
A Bruxelles, à Leipzig et à Livourne

1864

ESSENCE

DU

CHRISTIANISME

2527. — Paris. Imp. Poupart-Davyl et Comp., rue du Bac, 30.

L. FEUERBACH

ESSENCE

DU

CHRISTIANISME

TRADUCTION DE L'ALLEMAND, AVEC AUTORISATION DE L'AUTEUR

PAR

JOSEPH ROY



PARIS

LIBRAIRIE INTERNATIONALE

13, RUE DE GRAMMONT, 13

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN & Cie, ÉDITEURS

A Bruxelles, à Leipzig et à Livourne

1864

PRÉFACE

DE LA SECONDE ÉDITION

Les jugements aussi dépourvus de bon sens que de bonne foi qui ont été portés sur cet écrit depuis son apparition ne m'ont point du tout étonné, car je n'en attendais pas d'autres ; et franchement je n'en pouvais point attendre d'autres. J'ai mis en effet contre moi Dieu et le monde. J'ai eu « l'insolence impie » de déclarer dès le premier mot que le christianisme, *lui aussi*, avait eu son époque *classique*, que le classique seul, c'est-à-dire le grand et le vrai, méritait d'être l'objet de la pensée, et que le mesquin et le faux devaient être abandonnés à la comédie et à la satire. J'ai déclaré par conséquent que, pour trouver dans le christianisme un digne objet d'étude, j'avais été obligé de faire abstraction du christianisme moderne, dissolu, confortable, épicurien, coquet et sans caractère, et de me reporter dans ces temps où la fiancée du Christ, vierge encore, chaste et pure, n'avait pas mêlé à la couronne d'épines de son fiancé céleste les roses et les myrtes de la Vénus païenne, dans ces temps où, pauvre en vérité des trésors de la terre, elle était riche et

heureuse dans la jouissance des mystères d'un amour surnaturel. J'ai eu l'insolence impie de dégager des nuages du passé et de ramener à là lumière le vrai christianisme renié et recrépi par les chrétiens modernes, mais non pas dans l'intention louable et sensée de le poser comme le *nec plus ultra* du cœur et de l'esprit humains, non! dans l'intention contraire, dans l'intention aussi folle que diabolique de le réduire à un principe plus général et plus élevé; et cette insolence impie m'a voué, comme cela devait être, aux malédictions des chrétiens d'aujourd'hui et surtout des théologiens. J'ai frappé la philosophie spéculative à l'endroit le plus sensible, pour ainsi dire dans son point d'honneur, en détruisant impitoyablement sa bonne harmonie avec la religion, en montrant que, pour mettre la religion d'accord avec ses idées, elle l'avait dépouillée de son contenu véritable, essentiel, et du même coup la philosophie qui se dit positive (1) s'est trouvée placée sous un jour fatal, car il a été démontré que l'original de son idole n'est pas autre chose que l'homme, et que la personnalité est impossible sans la chair et le sang. Ce n'est pas tout encore; l'explication tout à fait impolitique, mais malheureusement nécessaire au point de vue de la raison et de la morale, que j'ai donnée de l'essence obscure de la religion, m'a attiré la défaveur des politiques, et non-seulement des politiques qui font de la religion l'instrument le plus politique d'es-

(1) *Philosophie* de Schelling.

clavage et d'oppression pour l'homme, mais encore des politiques qui, ne voyant en elle que la chose du monde la plus indifférente, sont sur le terrain de la politique et de l'industrie des amis, mais sur le terrain de la religion des ennemis de la lumière et de la liberté. Enfin, et même tout d'abord par la rudesse et la franchise d'un langage qui nomme chaque chose par son vrai nom, j'ai violé d'une manière horrible, impardonnable, l'*étiquette* du temps.

Le ton « des bonnes sociétés, » le ton neutre, sans passion et sans caractère, approprié à la défense d'illusions, de préjugés et de mensonges dont tout le monde convient, voilà le ton dominant, le ton normal de l'époque, le ton dans lequel non-seulement les affaires politiques, — ce qui se comprend de soi-même, — mais encore les affaires de religion et de science, c'est-à-dire le mal d'aujourd'hui, sont traitées et doivent être traitées. Apparence, mensonge, hypocrisie, masque, voilà le caractère du temps présent; masque notre politique, masque notre moralité, masque notre religion et masque notre science. Qui dit aujourd'hui la vérité est un impertinent, « n'a pas de formes, » et, qui n'a pas de formes, est immoral. *Vérité est aujourd'hui immoralité.* Morale, autorisée, que dis-je autorisée? honorée est la négation du christianisme qui se donne l'apparence de l'affirmation; mais immorale et décriée est la négation morale, sincère qui se donne pour ce qu'elle est. Moral est le jeu de l'arbitraire avec le christianisme, de l'arbitraire qui laisse tomber

un article fondamental de la foi et laisse subsister les autres, comme si la destruction de l'un n'entraînait pas celle de tous; mais immoral est le sérieux de la liberté qui se dégage du christianisme et s'affranchit par une intime nécessité. Morale est la contradiction provenant de l'incertitude, de l'indifférence, d'un examen insuffisant des choses; mais immorale est la rigidité dans les conséquences qui a pour source la connaissance complète. Morale est la médiocrité, parce qu'elle ne vient à bout de rien, ne va jamais jusqu'au fond; mais immoral est le génie, parce qu'il épuise son sujet. Enfin moral est le mensonge et le mensonge seul, parce qu'il cache et dissimule le mal de la vérité, ou, ce qui est la même chose, la vérité du mal.

La vérité est aujourd'hui la limite de la science. De même que la liberté de la navigation allemande sur le Rhin s'étend jusqu'à la mer, de même la liberté de notre science s'étend jusqu'à la vérité. Dès que la science devient vérité, elle cesse d'être science, elle devient objet de la police. La police, voilà la borne qui les sépare l'une et l'autre. Vérité est l'homme et non la raison abstraite, vérité est la vie et non la pensée qui reste sur le papier, qui trouve sur le papier l'existence qui lui convient. Aussi toutes les pensées qui passent de la plume dans le sang, de l'intelligence dans l'homme, cessent d'être aussitôt des vérités scientifiques. La science n'est qu'un jouet innocent et inutile de la raison paresseuse; elle ne s'occupe que de choses indifférentes à la vie et au bien de l'homme, ou, si elle

s'occupe de choses vraiment importantes, c'est avec tant d'indifférence et de laisser-aller que personne ne s'en inquiète. Point d'idées dans la tête, point d'énergie dans le cœur, point d'amour de la vérité, point de principe d'action, voilà ce qui constitue aujourd'hui le savant recommandable, honorable et honoré. Un savant d'un caractère décidé, d'un amour incorruptible pour le vrai, qui, par conséquent, frappe là où il faut et cherche à extirper le mal par la racine, un tel savant n'est plus un savant, — Dieu nous en préserve, — c'est un hérostat! A la potence donc ou du moins au pilori! Au pilori plutôt! car la mort par la potence est en désaccord avec les principes du droit politique chrétien; c'est une mort impolitique, antichrétienne, parce que c'est une mort visible, indéniable. Mais la mort au pilori, la mort civile, voilà une mort qui convient à la politique et à la religion, une mort perfide, hypocrite, une mort qui n'en paraît pas une. — Apparence toujours, mensonge, masque, pur masque est le caractère du temps présent dans tous les points tant soit peu chatouilleux.

Rien d'étonnant donc que l'*essence du vrai* christianisme ait causé un tel scandale sous le règne d'un christianisme apparent, illusoire, tout en parole et rien en action, tellement en dehors des idées et des mœurs, que ses représentants lettrés et officiels ne savent plus ou ne veulent plus seulement savoir ce qu'il signifie. Que l'on compare, pour s'en convaincre par ses propres yeux, les reproches que m'ont faits les

théologiens à propos de la foi, du miracle, de la providence, du néant du monde avec les témoignages historiques que j'ai rassemblés dans cet écrit et surtout dans cette seconde édition, et l'on reconnaîtra que ces reproches retombent non sur moi, mais sur le christianisme, et que leur indignation contre moi n'est qu'une indignation contre le sens et le contenu véritables, mais devenus étrangers pour eux, de la religion chrétienne. Dans un temps qui, probablement par ennui, a ranimé avec une passion affectée l'opposition du protestantisme et du christianisme, opposition dont naguère encore se raillaient le tailleur et le cordonnier, et qui n'a pas rougi de considérer comme une affaire sérieuse et importante les mariages entre individus de communion différente et même de soulever la haine contre eux, rien d'étonnant qu'un écrit qui, sur l'inébranlable garantie de documents historiques, prouve non-seulement que le mariage dans ces conditions, mais encore le mariage en général, est en contradiction avec le christianisme, et que le vrai chrétien, — et n'est-ce pas un devoir pour les gouvernements et les docteurs chrétiens de faire en sorte que nous devenions des chrétiens véritables, — que le vrai chrétien, dis-je, ne connaît pas d'autre génération que la génération dans le Saint-Esprit, et doit chercher à peupler non la terre, mais le ciel, dans une telle époque; non! rien d'étonnant qu'un tel écrit ait été un anachronisme révoltant.

Et c'est précisément parce qu'il n'y avait là rien qui

pût étonner, que je ne me suis pas laissé déconcerter le moins du monde par ces criailleries. Loin de là, j'ai repris mon œuvre tout tranquillement, je l'ai soumise à la critique la plus sévère au point de vue de l'histoire et de la philosophie ; je l'ai purgée de ses défauts autant que possible, et enrichie de développements nouveaux et de nouveaux documents historiques frappants et irréfutables. On sera désormais forcé d'avouer, et même malgré soi, si l'on n'est pas tout à fait aveugle, que cet écrit est une traduction fidèle de la religion chrétienne, de la langue orientale et imagée de la fantaisie en bonne et intelligible langue moderne ; et il n'a pas la prétention d'être autre chose qu'une traduction mot à mot, qu'une analyse historique et philosophique, qu'une solution de l'énigme du christianisme. Les principes généraux formulés dans l'introduction ne sont pas des *à priori*, des produits de la spéculation ; ce sont des faits de la nature humaine, de la conscience religieuse de l'homme, transformés en pensées, exprimés en termes généraux et mis, par cela même, en état d'être compris. Mes pensées ne sont que des conclusions, que des conséquences de prémisses qui elles mêmes ne sont pas des pensées, mais des vérités objectives, des faits vivants ou historiques, faits à qui leur lourde existence en énormes in-quarto ne permettait pas de trouver place dans ma tête. Je rejette, en général, la spéculation absolue satisfaite d'elle-même, et je suis loin de ces philosophes qui s'arrachent les yeux de la tête afin de pouvoir mieux penser. J'ai besoin des

sens et surtout des yeux ; je fonde mes pensées sur les matériaux que nous nous approprions par la perception sensible ; je fais provenir la pensée de l'objet et non l'objet de la pensée, et il n'y a d'objet que ce qui est en dehors de notre cerveau. Je ne suis idéaliste que sur le terrain de la philosophie pratique, c'est-à-dire je ne fais pas des bornes du présent et du passé les bornes de l'humanité et de l'avenir ; je crois, au contraire, d'une manière inébranlable, que bien des choses qui, aujourd'hui, passent pour des fantaisies, des idées irréalisables, de pures chimères aux yeux des praticiens à courte vue, brilleront demain dans la pleine réalité ! Demain, c'est-à-dire dans un siècle, car un siècle pour l'homme est un jour dans la vie de l'humanité. L'idée, en un mot, n'est pour moi que la foi à l'avenir historique ; la foi au triomphe de la vérité et de la vertu, n'a pour moi qu'une importance morale et politique ; mais sur le terrain de la philosophie théorique, c'est le réalisme, le matérialisme, dans le sens que j'ai donné plus haut, qui doit remplacer la philosophie hégélienne, la philosophie spéculative en général, dont les procédés sont tout contraires. Le principe de cette philosophie : Je porte avec moi tout ce qui m'appartient, l'ancien *Omnia mecum porto*, je ne puis malheureusement pas me l'appliquer. Bien des choses existent en dehors de moi que je ne puis mettre ni dans ma poche ni dans ma tête, et qui m'appartiennent cependant, non comme homme, mais comme philosophe. Je ne suis qu'un naturaliste *spirituel ;* mais le naturaliste ne peut rien sans

instruments matériels. C'est donc comme naturaliste que j'ai écrit ces pages qui ne contiennent rien qu'un principe,—démontré et justifié d'ailleurs par son application à un objet particulier et en même temps d'une importance générale, la religion; — le principe d'une philosophie nouvelle essentiellement différente de celle du passé, entièrement d'accord avec l'essence de l'homme vrai, réel, complet, et par cela même en contradiction directe avec les idées des hommes estropiés et corrompus par la religion et la spéculation surnaturelles et surhumaines ; d'une philosophie qui ne prend pas la plume d'oie pour le seul organe révélateur de la vérité, mais qui a des yeux et des oreilles, des mains et des pieds, qui ne confond pas la pensée de la chose avec la chose elle-même, pour réduire ainsi l'existence réelle à une existence de papier, mais qui les sépare l'une et l'autre, et par cette séparation arrive à la chose elle-même qu'elle ne reconnaît pour vraie et réelle que lorsque, au lieu d'être l'objet de la raison pure, elle est l'objet de l'homme tout entier; d'une philosophie qui parle une langue humaine et non pas une langue sans nom et sans réalité, qui ne trouve vraie que la philosophie faite homme, devenue chair et sang, et qui, enfin, fait consister son triomphe supreme, précisément à ne pas paraître philosophie aux yeux louches de toutes ces lourdes têtes qui prennent l'apparence de la philosophie pour la philosophie véritable.

Un spécimen de cette philosophie, qui n'a pour principe ni la substance de Spinoza, ni le moi de Kant et de

Fichte, ni l'absolue identité de Schelling, ni l'esprit absolu de Hegel, en un mot, aucun être pensé et imaginaire, mais un être réel, même le plus réel de tous, c'est-à-dire l'homme, ce spécimen, on peut le voir dans cet écrit qui, tout en étant le résultat véritable, incarné de la philosophie passée, appartient si peu à la catégorie de la spéculation, qu'il en est au contraire l'opposé direct et qu'il la dissout pour ainsi dire. La spéculation fait dire à la religion ce qu'elle a elle-même pensé et exprimé beaucoup mieux ; elle en parle sans se laisser influencer par les idées religieuses, sans jamais sortir d'elle-même. Moi, au contraire, je laisse la religion s'exprimer et se dévoiler ; je l'écoute, je suis son interprète, et jamais son souffleur. Découvrir et non inventer, tel était mon but ; bien voir, le seul objet de mes efforts. Ce n'est pas moi, c'est la religion qui adore l'homme, bien qu'elle, ou plutôt la théologie, ne veuille pas l'avouer. Ce n'est pas mon infirmité, c'est la religion elle-même qui dit : Dieu est homme, l'homme Dieu. Ce n'est pas moi, c'est la religion qui se refuse à admettre un Dieu abstrait, un pur *ens rationis;* et la preuve, c'est qu'elle le fait devenir homme, c'est qu'elle n'en fait l'objet de son adoration et de son culte que lorsqu'il a des pensées, des intentions et des sentiments semblables aux nôtres. Je n'ai fait que dévoiler le mystère du Christianisme, que le débarrasser des mailles innombrables du filet de mensonges, de contradictions et de mauvaise foi dont la théologie l'avait enveloppé, et par là j'ai commis, il est vrai, le plus grand sacrilége.

Si donc mon livre est négatif, irréligieux, athée, que l'on veuille bien remarquer que l'athéisme, du moins dans mon sens, est le secret même de la religion, et que la religion elle-même, non pas à la surface, mais au fond, non pas dans son imagination, mais en réalité, dans son cœur et dans son essence véritable, ne croit à rien autre chose qu'à la vérité et à la divinité de l'être de l'homme. Ou bien qu'on me prouve la fausseté de tous mes arguments fondés à la fois sur la raison et l'histoire, — qu'on les réfute,— mais non pas, et c'est ma seule prière, avec des injures de juriste, des jérémiades de théologien, des phrases spéculatives et des absurdités sans nom, mais avec des preuves et surtout avec des preuves que je n'aie pas moi-même déjà et complétement réfutées.

Assurément cet écrit est négatif, mais attention ! seulement contre ce qu'il y a d'inhumain et non contre ce qu'il y a d'humain dans la religion. Aussi se divise-t-il en deux parties, la première affirmative, la seconde négative en grande partie, et toutes deux prouvent la même chose, quoique d'une manière différente. La première résout la religion dans son essence, dans sa vérité ; la seconde la résoud dans ses contradictions ! La première est développement, la seconde est polémique. Le développement marche pas à pas, à chaque station il est satisfait de lui-même ; le combat se décide promptement, il ne trouve de repos qu'une fois le but atteint. De là la différence des deux parties sous le rapport de la forme. Dans la première partie je montre

donc que le sens de la théologie est contenu dans l'anthropologie, qu'entre les attributs de Dieu et les attributs de l'homme, et par conséquent entre l'homme et Dieu, sujets de ces attributs, il n'y a aucune différence, — car partout où les attributs ne sont pas de vaines qualités, des accidents, mais l'expression de l'essence même du sujet, alors sujet et attribut ne font qu'un et l'on peut mettre indistinctement l'un à la place de l'autre. Pour plus ample information, que l'on consulte l'Analytique d'Aristote ou l'Introduction de Porphyre. Dans la seconde, au contraire, je prouve que la distinction qu'on fait ou qu'on veut faire entre les attributs théologiques et anthropologiques se réduit à rien, c'est-à-dire à une absurdité. Je fais voir d'abord, par exemple, que le fils de Dieu est un fils véritable, fils de Dieu dans le sens attaché naturellement à ce mot, et je trouve la vérité de la religion en ce qu'elle reconnaît et affirme comme rapports divins les rapports les plus profonds de la nature humaine. Plus tard, au contraire, je montré que ce même fils de Dieu n'est plus pour la spéculation religieuse un fils dans le sens naturel et humain, mais d'une manière tout autre, opposée à la raison et à la nature, par conséquent absurde, et c'est cette négation du sens et de l'intelligence de l'homme qui constitue pour moi, dans la religion, le côté négatif et faux. La première partie est donc la preuve directe, la seconde la preuve indirecte que la théologie est anthropologie ; la seconde ramène ainsi nécessairement à la première ; elle n'a aucune signification indépen-

dante, elle n'a qu'un but, celui de prouver que le sens donné à la religion dans la première est le sens véritable, parce que le sens contraire est absurde. Dans la première partie, en un mot, j'ai principalement affaire avec la religion, dans la seconde avec la théologie, et non-seulement avec la théologie ordinaire, dont j'ai écarté d'ailleurs, autant que possible, les billevesées et les puérilités pour me borner à ce qui, dans mon sujet, était d'un intérêt général, mais encore avec la théologie spéculative ou la philosophie. Avec la théologie, ai-je dit, et non avec les théologiens, car je ne puis m'occuper, en général, que de ce qui est cause première, de l'original, non de la copie, des principes et non des personnes, de l'espèce et non des individus, des objets de l'histoire et non des objets de la chronique scandaleuse.

Si cet écrit ne contenait que la seconde partie, on serait parfaitement en droit de lui reprocher une tendance négative et de considérer cette proposition : La religion n'est rien ou n'est qu'une absurdité, comme le résumé de toutes les idées qu'il exprime ; mais je ne dis pas le moins du monde : Dieu n'est rien, la trinité n'est rien, etc. Je montre seulement qu'ils ne sont pas ce que se figure l'illusion théologique, que ce sont des mystères internes et non externes, des mystères de la nature de l'homme et non des mystères d'un être extérieur. Je montre que la religion prend l'essence apparente et superficielle de la nature et de l'humanité pour leur essence intime et véritable, qu'elle est obligée par

cela même de se représenter cette vraie essence comme un être à part, et qu'ainsi tous les attributs qu'elle accorde à Dieu ou au verbe divin ne font que définir et révéler l'essence véritable de l'homme et de la parole humaine. Pour que l'on pût me reprocher de faire de la religion un rien, un fantôme, il faudrait que l'objet que j'assigne comme son contenu réel, c'est-à-dire l'homme, l'anthropologie fussent aussi un rien, une illusion pure; mais bien loin de donner à l'anthropologie une importance secondaire, je l'élève jusqu'à la théologie en abaissant celle-ci jusqu'à elle, de même que le Christianisme, en abaissant Dieu jusqu'à l'homme, a fait de l'homme un Dieu, un Dieu, il est vrai, transcendant et fantastique. Je prends donc, on le voit aisément, le mot anthropologie dans un sens que ne lui ont donné ni la philosophie de Hegel, ni la philosophie du passé en général, c'est-à-dire dans un sens infiniment plus élevé et universel.

La religion est le rêve de l'esprit humain. Mais même dans le rêve, ce n'est pas dans le néant ou dans le ciel, c'est sur la terre que nous nous trouvons, dans l'empire de la réalité; seulement, au lieu de voir les choses à la lumière de la réalité et de la nécessité, nous les voyons dans le reflet charmant de l'imagination et de l'arbitraire. Mon procédé à l'égard de la religion et en même temps à l'égard de la philosophie spéculative ou théologie consiste donc tout simplement à leur *ouvrir les yeux*, ou plutôt à diriger *vers le dehors* leurs regards sans cesse *tournés en dedans;* je transforme l'ob-

jet tel qu'il est dans l'imagination, en l'objet tel qu'il est dans la réalité.

Pour ce temps-ci, il est vrai, qui préfère l'image à la chose, la copie à l'original, la représentation à la réalité, l'apparence à l'être, cette transformation est une ruine absolue ou du moins une profanation impie, parce qu'elle enlève toute illusion. Sainte est pour lui l'illusion et profane la vérité. On peut même dire qu'à ses yeux la sainteté grandit à mesure que la vérité diminue et que l'illusion augmente; de sorte que le plus haut degré de l'illusion est pour lui le plus haut degré de la sainteté. Depuis longtemps la religion a disparu et sa place est occupée par son apparence, son masque, c'est-à-dire par l'Eglise, même chez les protestants, pour faire croire au moins à la foule ignorante et incapable de juger que la foi chrétienne existe encore, parce qu'aujourd'hui comme il y a mille ans les temples son encore debout, parce qu'aujourd'hui comme autrefois les signes extérieurs de la croyance sont encore en honneur et en vogue. Ce qui n'a plus d'existence dans la foi, — et la foi du monde moderne, comme cela a été prouvé à satiété par moi et par d'autres, n'est qu'une foi apparente, indécise, qui ne croit pas ce qu'elle se figure croire ; — ce qui n'existe plus dans la foi, doit, on le veut à toute force, exister dans l'opinion; ce qui en vérité et par soi-même n'est plus saint doit au moins le paraître encore. De là l'indignation en apparence religieuse qu'a soulevée mon analyse des sacrements. Mais qu'on n'exige pas d'un écrivain qui se propose

pour but, non la faveur du temps, mais la vérité pure, qu'on n'exige pas de lui qu'il ait ou fasse semblant d'avoir du respect pour une apparence vaine, et qu'on l'exige d'autant moins que l'objet de cette apparence est le point culminant de la religion, c'est-à-dire le point ou la religiosité tourne à l'impiété. Ceci soit dit pour ma justification, non pour mon excuse.

Pour ce qui est du sens que j'ai donné aux sacrements dans l'analyse que j'en ai faite, surtout dans ma conclusion, je ferai remarquer que là j'ai voulu faire voir par un exemple sensible la véritable tendance pratique de mon œuvre, et que j'ai appelé les sens eux-mêmes, la vue, le tact et le goût à porter témoignage de la vérité de mon analyse et de mes pensées. Et en effet, de même que l'eau du baptême, le pain et le vin de l'Eucharistie pris dans le sens naturel sont infiniment plus et ont infiniment plus de force que l'eau, le pain et le vin pris dans le sens religieux, surnaturel et illusoire, de même l'objet de la religion en général dans le sens de cet écrit, dans le sens de l'anthropologie, est infiniment plus réel et ouvre un champ infiniment plus vaste à la théorie et à la pratique, que le même objet tel que l'entend la théologie; de même que les qualités et les propriétés surnaturelles que l'on attribue ou que l'on veut attribuer à l'eau, au pain et au vin ne sont quelque chose que dans l'imagination et ne sont rien dans la réalité, de même encore l'objet de la religion, l'être divin comme distinct de l'essence de la nature et de l'humanité n'est quelque chose que dans

l'imagination et n'est rien dans la réalité, si ses attributs. tels que l'intelligence, l'amour, etc., sont et signifient autre chose que ces mêmes attributs, en tant qu'ils constituent l'essence de l'humanité et de la nature. Nous devons donc, — telle est la morale de la fable, — faire des attributs et des propriétés des choses et des êtres réels, non pas comme la théologie ou la philosophie spéculative, des signes arbitraires, des symboles et des attributs d'un être différent d'eux, absolu, transcendant et abstrait, mais les prendre dans la signification qu'ils ont *par eux-mêmes*, signification complétement identique avec leurs qualités, avec la détermination qui fait d'eux ce qu'ils sont réellement. — Ainsi nous aurons la clef d'une science et d'une pratique réelle. En fait et en vérité je mets à la place de l'eau stérile du baptême l'eau bienfaisante de la nature. Quelle trivialité ! s'écrie-t-on. Oh oui ! c'est trivial; mais le mariage aussi était une vérité triviale lorsque Luther, entraîné par son sentiment profond de la nature humaine. l'opposa à l'illusion sacrée du célibat. De cette manière de voir entièrement opposée à celle de la religion, les méchants esprits ont tiré cette conclusion ridicule, que manger, boire et se baigner constituaient la *summa summarum*, le résultat complet de mon analyse; mais à cela je n'ai qu'une chose à répliquer : si la religion ne contient rien de plus que ce que contiennent les sacrements, s'il n'y a pas d'autres actes religieux que ceux qui sont accomplis dans le baptême et l'eucharistie, alors le résultat complet de mon écrit est en effet une

invitation à boire, à manger et à prendre des bains; car il n'est pas autre chose qu'une analyse historique et philosophique, fidèle, ne perdant jamais son objet de vue; — il n'est que la religion arrivée à la conscience d'elle-même, c'est-à-dire complétement désillusionnée.

J'ai dit que mon œuvre est une analyse historique et philosophique, pour la distinguer des analyses purement historiques du Christianisme que l'on a faites jusqu'ici. L'historien montre, par exemple comme Daumer, que l'eucharistie est un rite provenant des anciens sacrifices humains, et qu'autrefois le pain et le vin étaient remplacés par la chair et le sang de l'homme. Moi, au contraire, je ne prends l'eucharistie pour objet de mon examen que dans la signification sanctionnée par le Christianisme, et je suis ce principe que l'origine d'un dogme en tant que chrétien doit être cherchée dans le sens que lui donne la religion chrétienne, que ce dogme se retrouve ou non dans des religions différentes. L'historien peut aussi, comme Lutselberger, montrer que les récits des miracles du Christ sont remplis de contradictions, que ce sont des inventions faites après coup, que par conséquent le Christ n'est pas tel que la Bible nous le représente. Moi, au contraire, je ne m'inquiète pas de savoir quelle différence existe entre le Christ véritable, réel, et le Christ de la tradition; je prends le Christ religieux tel qu'il est, et je prouve que cet être surhumain n'est que le produit et l'objet de l'imagination de l'homme; je ne me demande pas si tel ou tel miracle peut arriver ou non; je fais voir seulement ce

qu'est le miracle, non pas *à priori*, mais par des exemples de miracles racontés dans la Bible comme des événements ordinaires, et je réponds par cela même à la question de la possibilité, de la réalité ou même de la nécessité du miracle, de telle sorte que je rends impossible le retour de pareilles questions. En voilà assez sur la différence qui me sépare des historiens hostiles au Christianisme. Pour ce qui est de mon rapport avec Strauss et Bruno Bauer, en compagnie desquels je suis toujours nommé, je ferai seulement remarquer que la différence de nos œuvres est déjà signalée par la différence de leur titre ou de leur objet. Bruno Bauer a pris pour objet de sa critique l'histoire évangélique ou plutôt la théologie biblique, Strauss la vie de Jésus, la doctrine de la foi chrétienne ou la théologie dogmatique; pour moi, j'étudie le Christianisme en général et comme conséquence la philosophie chrétienne ou la théologie. Mon objet principal est le Christianisme, la religion en tant qu'objet immédiat, essence immédiate de la nature humaine. L'érudition et la philosophie ne sont pour moi que les moyens de découvrir le trésor caché dans l'intelligence et dans le cœur de l'homme.

INTRODUCTION

I

ESSENCE DE L'HOMME EN GÉNÉRAL

La religion a pour base la différence essentielle qui existe entre l'homme et l'animal; les animaux n'ont point de religion. Les anciens naturalistes attribuaient bien à l'éléphant, entre autres louables qualités, la vertu de la religiosité; mais cette religion des éléphants est du domaine des fables. Cuvier, s'appuyant sur ses observations personnelles, ne place pas l'éléphant à un plus haut degré d'intelligence que le chien.

Mais quelle est cette différence essentielle entre l'homme et l'animal? Il n'y a point à cette question de réponse plus simple, plus générale et en même temps plus populaire que celle-ci : c'est la conscience. — mais conscience dans le sens strict du mot; car on ne peut refuser la conscience aux animaux si on lui donne le sens de sentiment de soi-même, de faculté d'apercevoir, de distinguer et même de juger par les sens les objets extérieurs. La conscience dans le sens vrai

l'infini; elle est par conséquent et ne peut pas être autre chose que la conscience qu'a l'homme, non pas de la limitation, mais bien de l'infinité de son être. Un être réellement fini, borné, n'a pas le pressentiment le plus éloigné, et, à plus forte raison, ne peut avoir la conscience d'un être infini; car la borne de l'être est aussi la borne de la conscience. La chenille, dont une espèce de plante déterminée renferme l'être et la vie, ne dépasse pas dans sa connaissance ce cercle si étroit; elle distingue bien cette plante d'une autre plante, mais elle ne va pas au delà. Une conscience si bornée que sa limitation rend infaillible se nomme instinct. Conscience dans le sens propre et conscience de l'infini sont inséparables. La conscience de l'infini n'est pas autre chose que la conscience de l'infinité de la conscience, ou bien : quand l'homme a conscience de l'infini, c'est l'infinité de sa propre nature qui est l'objet de sa pensée.

Mais quelle est cette essence de l'homme que la conscience lui révèle, ou bien qu'est-ce qui constitue dans l'homme l'espèce, la véritable humanité? c'est la raison, la volonté, le cœur. Dans un homme accompli doivent se trouver réunies la force de la pensée, la force de la volonté, la force du cœur. La force de la pensée est la lumière de la connaissance, la force de la volonté l'énergie du caractère, la force du cœur l'amour. Raison, amour, volonté, voilà les perfections, les forces les plus hautes, l'être absolu de l'homme dans l'homme et le but de son existence. L'homme existe pour connaître, pour aimer, pour vouloir. Mais quel est le but de la raison? la raison; de l'amour? l'amour; de la volonté? la liberté. Nous connaissons pour connaître,

nous aimons pour aimer, nous voulons pour vouloir, c'est-à-dire pour être libres. Il n'y a d'être véritable que l'être pensant, aimant, voulant. Il n'y a de vrai, de parfait, de divin que ce qui existe par soi et pour soi-même; mais ainsi est l'amour, ainsi la raison, ainsi la volonté. La trinité divine dans l'homme, puissance qui domine son individualité, c'est l'unité de ces trois forces. Mais ces forces, l'homme n'en est pas maître, car il n'est rien sans elles, et ce qu'il est, il ne l'est que par elles. Elles sont les éléments fondamentaux de son être, de son être qu'il ne possède ni ne fait, elles sont des puissances qui l'animent, le déterminent, le gouvernent, des puissances absolues, divines, auxquelles il ne peut opposer aucune résistance (1).

Comment l'homme sensible pourrait-il résister au sentiment, l'homme aimant à l'amour, l'homme raisonnable à la raison? Qui n'a pas éprouvé la puissance de la musique? mais qu'est la puissance de la musique sinon la puissance du sentiment? Le son, c'est le sentiment qui s'exprime, qui se communique. Qui n'a pas éprouvé la puissance de l'amour ou n'en a pas au moins entendu parler? Quel est le plus fort de l'amour ou de l'homme individuel? Quand l'amour s'empare de l'homme et le pousse même à braver la mort pour l'objet aimé, cette force qui triomphe de la mort est-ce sa force propre, individuelle, ou n'est-ce pas plutôt la force de l'amour? Et qui a jamais véritablement pensé sans éprouver la puissance de la pensée, cette puissance calme, muette et si mystérieuse? Quand tu

(1) « Toute opinion est assez forte sur l'homme pour qu'il la défende jusqu'à la mort. » MONTAIGNE.

es plongé dans de profondes réflexions, dans l'oubli de toi-même et du monde, diriges-tu la raison ou n'es-tu pas dirigé par elle et comme englouti? L'enthousiasme scientifique n'est-il pas le plus beau triomphe que la raison remporte et fête sur toi? Cette puissance du penchant à connaître, n'est-ce pas une puissance irrésistible, capable de tout dompter? Et quand tu réprimes une passion, te défais d'une habitude, en un mot quand tu remportes une victoire sur toi-même, cette force victorieuse, est-ce ta force personnelle, ou n'est-ce pas plutôt l'énergie du caractère, la force de la moralité qui s'empare de toi avec violence et te remplit d'indignation contre toi et tes faiblesses individuelles (1)?

Sans *objet* l'homme n'est rien. Les hommes grands, exemplaires, ceux qui nous révèlent l'essence de l'humanité ont confirmé cette assertion par leur vie. Ils n'avaient qu'une passion fondamentale, dominante, la réalisation du but essentiel de leur activité. Mais lorsqu'un *sujet*, l'homme, par exemple, est lié à un *objet*

(1) Que cette distinction entre l'individu et l'amour, la raison, la volonté, soit fondée ou non dans la nature, c'est tout à fait indifférent pour le but de cet écrit La religion sépare les forces et les qualités de l'homme lui-même et les divinise comme des êtres indépendants, sans s'inquiéter si elle fait de chacune d'elles un être, comme dans le polythéisme, ou si elle les réunit toutes dans un seul, comme dans le monothéisme. Pour expliquer et ramener à l'homme tous ces êtres divins nous sommes donc obligés de faire cette distinction : elle a d'ailleurs son fondement dans le langage, ou, ce qui est tout un, dans la logique. Car l'homme se distingue lui-même de son esprit, de son cerveau, de son cœur, comme si sans eux il était quelque chose. (*Note du traducteur.*)

par des rapports nécessaires, essentiels, cet objet est la révélation, la manifestation de l'être même du sujet. S'il est commun à plusieurs individus de même espèce, mais de qualités différentes, il manifeste et révèle leur nature au moins par la manière dont il est l'objet de chacun d'eux.

Ainsi le soleil est l'objet commun des planètes ; mais il ne l'est pas pour la terre de la même manière que pour Mercure, Saturne, Uranus. Chaque planète a pour ainsi dire son propre soleil. Le soleil, en tant qu'il échauffe Uranus, n'a pour nous aucune existence physique, il n'en a qu'une astronomique et scientifique. Non-seulement il paraît autre, mais encore il est tout autre pour Uranus que pour nous. Le rapport de la terre avec le soleil est en même temps un rapport de la terre avec elle-même, avec sa propre nature ; car la mesure de la grandeur et de la force de la lumière sous laquelle le soleil se révèle à la terre est aussi la mesure de l'éloignement qui forme la nature propre de la terre. Chaque planète a par conséquent dans son soleil un miroir de son propre être.

Ainsi, par les objets, l'homme acquiert la conscience de lui-même ; par eux on le reconnaît, en eux se reflète sa nature ; et ici il ne s'agit pas seulement des objets de la pensée, mais encore de ceux qui tombent sous les sens. Les choses les plus éloignées de l'homme donnent sur son essence des révélations en tant que et parce que elles sont l'objet de sa pensée. La lune, le soleil, les étoiles lui crient : « Γνῶθι σεαυτόν », Connais-toi toi-même. La faculté qu'il a de les voir et la manière dont il les voit rendent témoignage de sa propre nature. L'animal n'est sensible qu'au rayon de lumière

nécessaire à sa vie. L'homme est réjoui par le rayon indifférent de l'étoile la plus éloignée. L'homme seul a des joies pures, intellectuelles, désintéressées. Le regard, qui se perd dans la contemplation du ciel étoilé et dans l'admiration de cette lumière qui n'a rien de commun avec la terre et ses besoins, y voit sa propre nature, sa propre origine. L'œil est d'une nature céleste ; ce n'est que par son secours que l'homme s'élève au-dessus de son séjour ici-bas. C'est pourquoi la science commence lorsque les regards se dirigent pour la première fois vers le ciel. Les premiers philosophes étaient astronomes. Le ciel rappelle à l'homme sa destination, c'est-à-dire qu'il n'est pas né seulement pour agir, mais encore pour contempler.

L'être absolu, le Dieu de l'homme, c'est l'être même de l'homme. De la même manière la puissance exercée par un objet sur lui n'est pas autre chose que la puissance même de sa nature intime. L'homme dont l'être est susceptible d'être affecté par les sons est dominé par le sentiment, au moins par le sentiment qui trouve dans les sons l'élément qui lui correspond. Mais ce n'est pas le son par lui-même, ce n'est que le son plein de sens et de sentiment qui peut faire impression sur l'homme sensible ; c'est-à-dire le sentiment n'est produit que par ce en quoi il est contenu, il n'est déterminé que par lui-même, que par son essence, et ainsi il en est de la volonté, ainsi de la raison. Nous ne pouvons avoir conscience de rien sans avoir en même temps conscience de nous-mêmes, rien affirmer sans nous affirmer aussi, et comme vouloir, pouvoir, sentir sont des perfections, des réalités essentielles, il est impossible que nous puissions sentir ou juger avec la

raison la raison, avec le sentiment le sentiment, avec la volonté la volonté, comme des forces bornées, finies, c'est-à-dire nulles. Car limitation et néant sont la même chose; limitation est un euphémisme pour néant; limitation est l'expression métaphysique théorique, néant l'expression pathologique, pratique. Ce qui est fini, borné pour la raison, est nul pour le cœur. On ne peut pas s'apercevoir que l'on est un être pensant, aimant, voulant, sans regarder ces facultés comme des perfections, sans en ressentir une joie infinie. Avoir conscience, c'est se prendre soi-même pour objet : la conscience n'est donc rien de particulier, rien de différent de l'être lui-même : autrement, comment pourrait-il y avoir conscience de soi?

Il est donc impossible que nous ayons conscience d'une perfection comme d'une imperfection, impossible que nous puissions sentir le sentiment comme borné, impossible que nous puissions penser la pensée comme limitée, finie.

Conscience est affirmation de soi, amour de soi, joie de sa propre perfection; c'est le signe caractéristique d'un être accompli; elle n'existe que dans un être, pour ainsi dire, rassasié, parfait. La vanité humaine confirme cette vérité. L'homme se regarde volontiers dans un miroir, il éprouve du plaisir à se contempler. Ce plaisir est une conséquence nécessaire, involontaire de la beauté de sa forme. Toute belle forme est satisfaite d'elle-même, est nécessairement charmée de sa beauté. Il y a vanité quand l'homme se plaît à contempler sa beauté individuelle, mais non quand il admire le visage humain en général. Ce visage, il doit l'admirer, il ne peut en imaginer ni un plus beau ni

un plus sublime (1). Chaque être s'aime et doit s'aimer. Exister est un bien. « Tout, dit Bacon, tout ce qui est digne d'exister est aussi digne d'être connu. » Tout ce qui a de la valeur est un être de distinction; c'est pourquoi cet être s'aime, se soutient, s'affirme lui-même. Mais la forme la plus élevée de l'affirmation de soi-même, la forme qui en elle-même est une distinction, une perfection, un bonheur, c'est la conscience.

Toute limitation de la raison ou en général de la nature de l'homme repose sur une illusion, une erreur. L'individu humain peut, à la vérité, — et c'est en cela qu'il se distingue de l'animal, — se sentir et se reconnaître comme borné; mais cela provient uniquement de ce que, soit par le sentiment, soit par la pensée, il a l'idée de la perfection et de l'infinité de son espèce. S'il impose les bornes de son être à l'espèce elle-même, c'est qu'il se croit un avec elle, c'est qu'ainsi il est le jouet d'une illusion, illusion d'ailleurs profondément d'accord avec la paresse, la vanité et l'égoïsme de l'homme. En effet, une limitation que je ne puis attribuer qu'à moi-même, me fait honte et m'inquiète, et pour me délivrer de cette honte et de cette inquiétude, je fais des bornes de mon individualité les bornes

(1) « L'homme est ce qu'il y a de plus beau pour l'homme Cicéron, *De nat. D.*, l. I), et ce n'est point là une preuve de la limitation de sa nature, car il trouve aussi de la beauté dans les autres êtres en dehors de lui. Il se réjouit de la beauté des animaux, des plantes, de la magnificence de la nature en général. Mais il n'y a que la forme parfaite, absolument belle, qui puisse voir sans jalousie celle des autres êtres et se réjouir de leur perfection. »

de l'espèce humaine en général. Ce qui m'est incompréhensible est aussi incompréhensible aux autres. Pourquoi m'affliger davantage? Ce n'est point une faute, cela ne provient point de mon intelligence, mais de l'intelligence de l'espèce elle-même, Mais c'est une erreur, une erreur ridicule et coupable à la fois que de déterminer comme borné et fini ce qui constitue la nature de l'homme, l'essence de l'espèce, ce qui est l'être absolu de l'individu. Chaque être est pour soi *assez*. Chaque être est en soi et pour soi infini, a son Dieu en soi-même. Un être n'a de bornes que pour un autre être en dehors et au-dessus de lui. La vie des éphémères est extraordinairement courte, comparée à celle d'autres animaux, et néanmoins cette vie de quelques instants leur paraît aussi longue qu'à d'autres une vie de plusieurs années. La feuille sur laquelle vit la chenille est pour cet insecte un monde, un espace infini.

Ce qui fait d'un être ce qu'il est réellement, c'est là son talent, sa puissance, sa richesse, son ornement. Comment lui serait-il possible de sentir sa richesse comme manque, son talent comme impuissance? Si les plantes avaient du goût et du jugement, chacune d'elles déclarerait que sa fleur est la plus belle de toutes, parce que son intelligence et son goût ne dépasseraient pas la force productive de son être. La plus haute production d'un être doit être reconnue par lui comme la plus haute production en général dans le sens absolu; ce qu'il affirme ne peut être nié par son intelligence, son goût, son jugement, car autrement cette intelligence et ce goût n'appartiendraient pas à cet être déterminé, mais à un autre être quelconque. La

mesure de l'être est la mesure de l'intelligence; si l'un est borné, l'autre l'est aussi. Mais un être, quelque borné qu'il soit, ne sent pas les bornes de son intelligence; il loue au contraire et estime cette faculté comme une force sublime, divine, et de son côté l'intelligence loue et estime l'être auquel elle appartient. Tous les deux sont en harmonie; comment pourraient-ils tomber en désaccord? L'intelligence d'un être est un cercle dont il ne peut sortir. L'animal ne voit pas au delà de ses besoins; sa nature ne s'étend pas non plus au delà. Aussi loin que s'étend ton être aussi loin s'étend le sentiment de toi-même, aussi loin ta divinité! Le désaccord entre l'intelligence et l'être, entre la force de la pensée et la force de production dans la conscience, ce désaccord est d'un côté purement individuel, sans importance générale, et de l'autre il n'est qu'apparent. L'homme qui reconnaît comme mauvaises ses mauvaises poésies est moins borné dans sa nature, parce qu'il l'est moins dans sa connaissance que celui qui est satisfait de ses mauvais vers.

Penses-tu par conséquent l'infini? Eh bien! tu penses et tu affirmes l'infinité de la puissance de la pensée. Sens-tu l'infini? Tu sens et tu affirmes l'infinité de la puissance du sentiment. L'objet de la raison, c'est la raison se pensant elle-même; l'objet du sentiment, c'est le sentiment se sentant lui-même. Si tu n'as aucun sens, aucun sentiment pour la musique, tu n'entendras, dans la plus belle symphonie, rien de plus que dans le vent qui siffle à tes oreilles, que dans le ruisseau qui passe en murmurant à tes pieds. En effet, qu'est-ce qui te saisit lorsque tu es affecté par les sons? Quoi, si ce n'est la voix de ton propre cœur?

c'est-à-dire le sentiment ne parle qu'au sentiment, il n'est intelligible que pour lui-même. La musique est un monologue du sentiment; mais le dialogue de la philosophie n'est en vérité qu'un monologue de la raison. L'éclat des couleurs des cristaux ravit les sens; la raison n'est intéressée qu'à la connaissance des lois de leur formation. La raison n'a pour objet que ce qui est raisonnable.

Il suit de là que tout ce qui, par la spéculation philosophique ou par la religion, est pris dans le sens de dérivé, de subjectif ou humain, de moyen ou d'organe, tout cela a pour la vérité le sens de primitif, de divin, de l'être et de l'objet lui-même. Si, par exemple, on regarde le sentiment comme l'organe de la religion, comme le révélateur de la divinité, l'essence de Dieu n'exprimera rien autre chose que l'essence du sentiment. Le sens vrai mais caché de cette proposition: «Le sentiment est l'organe de la divinité, » le voici: le sentiment est ce qu'il y a de plus noble, de plus parfait, de plus divin dans l'homme. Comment pourrais-tu comprendre la divinité par le sentiment si le sentiment n'était pas de nature divine, car le divin ne peut être compris que par le divin, Dieu ne peut être connu que par Dieu. L'être divin conçu par le sentiment n'est en réalité que le sentiment enchanté et ravi de sa propre nature, ivre de joie et de bonheur en lui-même.

Aussi, depuis que le sentiment est devenu le point important de la religion, les articles de foi du Christianisme, autrefois si sacrés, sont devenus indifférents. Et cette indifférence provient de ce que là où le sentiment est déclaré l'être subjectif, l'organe de la religion, là aussi il en est l'être objectif, réel, en un mot

le Dieu. Du moment qu'on déclare que le sentiment est religieux, on supprime toute différence entre le sentiment religieux et celui qui ne l'est pas. En effet, pourquoi ferais-tu du sentiment l'organe de l'infini, si ce n'est à cause de son essence, de sa nature ? Mais la nature du sentiment, en général, n'est-elle pas aussi la nature de tout sentiment particulier, quel que soit son objet? Qu'est-ce qui rend donc tel ou tel sentiment religieux? L'objet auquel il s'applique ? Point du tout, car ce même objet n'est lui-même religieux que s'il est un objet du sentiment et non de la froide raison. Son caractère religieux dépend donc de la nature du sentiment en général, à laquelle participe tout sentiment particulier, et cette nature est déclarée sainte, et c'est en elle qu'est fondée toute religiosité. Le sentiment est ainsi proclamé l'absolu, le divin, et puisqu'il est par lui-même bon, religieux, c'est-à-dire saint, n'a-t-il pas sa divinité en lui-même, n'est-il pas son propre Dieu?

Si néanmoins tu veux fonder sur le sentiment l'objet de la religion, Dieu, que peux-tu faire autre chose que d'établir une distinction entre tes sentiments individuels et l'essence du sentiment, et de séparer cette essence des influences qui rendent impure ta faculté de sentir, parce que comme individu tu es soumis à mille conditions, à mille circonstances qui peuvent être autant de causes de corruption? Ce que, par conséquent, tu déclareras comme étant l'infini, comme en constituant l'essence, ce sera la nature du sentiment ; tu n'auras pour Dïeu d'autre détermination que celle-ci : Dieu est le sentiment pur, libre, sans bornes. Tout autre Dieu te serait imposé du dehors. Le sentiment est athée dans le sens de la foi orthodoxe, qui lie la religion à un Dieu

existant en dehors de nous. Il est à lui-même son Dieu; à son point de vue, la négation de lui-même est la négation de Dieu. Ce n'est donc que par lâcheté de cœur ou par faiblesse d'esprit que tu n'oses pas avouer ouvertement ce que tes sentiments avouent en secret. Retenu par des arrière-pensées traditionnelles, incapable de comprendre la grande âme du sentiment, tu t'effrayes de l'athéisme de ton propre cœur, et, dans cet effroi, tu te laisses retomber dans les questions et les doutes antiques ; si un Dieu existe ou n'existe pas, questions et doutes qui disparaissent nécessairement là où l'on fait du sentiment l'essence de la religion. Le sentiment est ta force la plus intime, et pourtant différente et indépendante de toi ; il est ton être propre qui t'affecte, comme si c'était un autre être, en un mot, ton Dieu.

Le sentiment n'a été pris à part jusqu'ici que pour nous servir d'exemple. Il en serait de même pour toute autre force, faculté, puissance (le nom est indifférent), dont on ferait l'organe essentiel, le révélateur de la religion, ou de quoi que ce soit. Ce qui subjectivement, c'est-à-dire du côté de l'homme, a la signification de l'être, de l'essence, a la même signification du côté de l'objet, c'est-à-dire dans la réalité. L'homme ne peut s'élever au-dessus de sa nature réelle ; il peut bien, au moyen de la fantaisie, se figurer des êtres différents, même supérieurs, mais il lui est impossible de faire abstraction de son espèce, de son être. Les qualités qu'il donne aux individus produits de son imagination sont toujours puisées dans sa propre nature et ne sont en réalité que son image. Il y a bien sûrement d'autres êtres pensants dans les corps célestes, mais par l'admission de ces êtres nous ne changeons rien à notre point

de vue; nous ne l'enrichissons que sous le rapport de la quantité, nullement sous celui de la qualité. De même que partout la matière obéit aux lois de la gravitation, de même partout l'esprit est soumis aux mêmes lois de la pensée et du sentiment. En réalité, nous animons les étoiles afin qu'il y existe des êtres, non pas différents de nous, mais bien plutôt semblables à nous (1).

II

ESSENCE DE LA RELIGION EN GÉNÉRAL

Ce que nous avons dit jusqu'ici d'une manière générale, même quand il s'agissait des choses extérieures, du rapport de l'homme avec l'objet de sa pensée et de ses sentiments, s'applique surtout aux rapports de l'homme avec l'objet de la religion.

Dans les rapports de l'homme avec les objets extérieurs, la conscience qu'il a de l'objet peut se distinguer de la conscience qu'il a de lui-même ; mais pour l'objet religieux, ces deux consciences n'en font qu'une.

(1) Christ. Huygens dit dans son *Cosmotheoros* (liv. I) : « Il est probable que le plaisir que procurent la musique, les mathématiques, etc., n'est pas seulement éprouvé par les hommes, mais encore par un grand nombre d'êtres dans d'autres mondes que le leur. » Cela veut dire précisément : La qualité des êtres est la même, mais leur nombre est illimité.

L'objet sensible existe en dehors de l'homme, l'objet religieux est au contraire en lui; c'est un objet intérieur qui l'abandonne aussi peu que sa conscience même; c'est l'objet le plus proche, le plus intime. « Dieu, dit saint Augustin, nous est plus proche, plus parent, et par conséquent plus facile à connaître que les choses extérieures. » L'objet des sens est en soi indifférent, indépendant de nos intentions et de notre faculté de juger; l'objet de la religion est un objet choisi; c'est le premier, le plus élevé de tous les êtres; il suppose nécessairement un jugement critique, une distinction faite d'avance entre ce qui est divin et ce qui ne l'est pas, entre ce qui mérite d'être adoré et ce qui ne mérite pas de l'être. Aussi c'est ici que s'applique sans limitation aucune cette assertion : L'objet de la pensée de l'homme n'est pas autre chose que son être même révélé, manifesté, devenu pour l'homme un objet réel. Telle est la pensée de l'homme, telle est sa manière de voir, tel est son Dieu. Autant de valeur a l'homme, autant et pas davantage en a son Dieu. La conscience que l'homme a de Dieu est la conscience qu'il a de lui-même, sa connaissance de l'être suprême est la connaissance qu'il a de son propre être. D'après son Dieu tu jugeras l'homme, et réciproquement d'après l'homme son Dieu. Dieu est la révélation de l'homme intérieur; il ne fait qu'exprimer son essence; la religion dévoile avec pompe les trésors cachés de la nature de l'homme; elle est l'aveu de ses pensées intimes, elle est la révélation publique des secrets, des mystères de son amour.

D'après ce que nous venons de dire, il ne faudrait pas croire que l'homme sait directement que la con-

science qu'il a de Dieu n'est pas autre chose que la conscience qu'il a de lui-même, car c'est précisément le manque de cette connaissance qui est le fondement de l'essence propre de la religion. Pour éviter ce malentendu, il est mieux de dire : La religion est la première, mais indirecte conscience que l'homme a de lui-même ; aussi la religion précède partout la philosophie, non-seulement dans l'histoire de l'humanité, mais encore dans celle des individus. Elle est l'être de l'humanité dans son enfance ; mais l'enfant ne voit point en lui-même il ne se connaît pas directement ; il se considère comme il considérerait un autre que lui. Le progrès historique des religions consiste en ce que les dernières regardent comme subjectif ou humain ce que les premières contemplaient comme objectif et adoraient comme divin. Les premières religions sont idolâtrie pour celles qui viennent après elles ; celles-ci reconnaissent que primitivement l'homme a adoré son propre être sans le savoir ; c'est là leur progrès, et par conséquent chaque progrès dans la religion est pour l'homme une connaissance plus profonde de lui-même. Mais chaque religion particulière qui accuse ses sœurs aînées d'idolâtrie, croit faire exception à cette règle, et cela nécessairement, car, dans le cas contraire, elle ne serait plus religion. Elle rejette sur les autres religions seulement ce qui est la faute de toute religion, si faute il y a. Parce qu'elle a un autre objet, une autre doctrine qu'elles, doctrine plus élevée et plus pure, elle se figure être au-dessus des lois nécessaires et éternelles qui fondent l'essence de toute religion ; elle considère son objet comme un objet surhumain. Mais ce qu'elle ne peut faire par elle-même, c'est-à-dire étudier sa

nature comme un objet quelconque, le penseur peut le faire et aucun de ses secrets ne lui échappe. Et notre tâche, est précisément de prouver que la distinction entre ce qui est humain et ce qui est divin n'est qu'illusoire, qu'elle n'est pas autre chose que la distinction entre l'essence de l'humanité, entre la nature humaine et l'individu, que par conséquent l'objet et la doctrine du Christianisme sont humains et rien de plus.

La religion, du moins la religion chrétienne est l'ensemble des rapports de l'homme avec lui-même, mais comme si ce lui-même était un être différent du sien. — L'être divin n'est pas autre chose que l'être de l'homme délivré des liens et des bornes de l'individu, c'est-à-dire des liens du corps, de la réalité, que cet être *objectivé*, c'est-à-dire contemplé et adoré comme un être à part. Toutes les déterminations de l'essence divine sont par conséquent des déterminations de l'essence humaine.

Pour ce qui regarde les attributs, c'est-à-dire les qualités, les déterminations de Dieu, on accorde cela sans façon, mais pas du tout pour ce qui regarde le sujet, c'est-à-dire l'être qui sert de fondement, de substance à ces attributs. Quiconque nie le sujet est déclaré impie, athée; les attributs, on peut les nier sans passer pour tel. Mais ce qui n'a aucune qualité, aucun attribut ne peut avoir sur nous aucune influence, et ce qui n'a aucune influence n'a pour nous aucune existence. Supprimer les attributs c'est supprimer l'être lui-même. Par conséquent, là où l'homme écarte de Dieu toute détermination, là Dieu est pour lui un être négatif, c'est-à-dire rien. Pour l'homme vraiment religieux Dieu n'est pas un être indéfini, indéterminé, c'est un être

certain, réel. Le manque de détermination pour Dieu, ou ce qui est la même chose, la prétention qu'il est impossible de le connaître, c'est là un fruit des temps nouveaux, c'est un produit de l'incrédulité moderne.

De même que l'homme n'impose et ne peut imposer des bornes à la raison que là où il regarde soit les plaisirs sensuels, soit le sentiment religieux comme les seules choses vraies, absolues ; de même il ne peut établir et proclamer comme un dogme l'impossibilité de connaître Dieu que là où il ne trouve plus aucun intérêt à le connaître, que là où la réalité seule, l'absorbant tout entier, a pour lui la signification et l'importance de l'essentiel, de l'absolu, du divin, mais où en même temps un vieux reste de religiosité se trouve encore, tout à fait en contradiction avec cette direction mondaine de son esprit. L'homme s'excuse devant sa conscience restée religieuse de se laisser aller au torrent du monde et d'avoir oublié Dieu, en prétextant l'impossibilité de le connaître. Il ne le nie point en théorie, il n'attaque point son existence : non, il la laisse debout; mais cette existence ne le touche ni ne l'incommode : c'est une existence négative, qui se contredit, qui par ses effets ne peut se distinguer du néant. La négation d'attributs positifs, déterminés pour l'être suprême n'est pas autre chose que la négation de la religion, mais conservant encore une apparence religieuse, de manière à ne pas paraître négation; ce n'est qu'un athéisme subtil, plein de fausseté et de ruse. Celui qui croit sérieusement à l'existence de Dieu n'est point choqué par les qualités de Dieu même les plus matérielles. Un Dieu qui se sent offensé par les déterminations de son être n'a pas le courage, n'a pas la force

d'exister. La qualité est le feu, l'oxygène, le sel de l'existence. Une existence en général, une existence sans qualités est aussi sans goût, sans attraits, et comme il n'y a en Dieu que ce qui se trouve dans la religion, ce n'est que là où la religion n'a plus d'attraits pour l'homme que l'existence de Dieu devient une existence insipide et indifférente.

On peut encore nier les attributs de Dieu d'une manière moins directe que celle que nous venons de décrire. On avoue que ces attributs ne conviennent pas à Dieu, qu'ils sont ceux d'un être fini, borné, principalement de l'homme, mais on ne veut pas qu'ils soient rejetés, on les protège même sous prétexte qu'il est nécessaire à l'homme de se faire de Dieu des idées déterminées, et que l'homme étant homme et rien de plus, il lui est impossible de se faire de l'être suprême d'autres idées que des idées humaines. Par rapport à Dieu, dit-on, ces déterminations sont sans importance; mais pour nous, puisque pour nous il doit exister, il ne peut pas nous apparaître autrement qu'il ne nous apparait, c'est-à-dire autrement que comme un être humain. Cette distinction entre ce que Dieu est en soi et ce qu'il est pour nous détruit la paix de la religion et est d'ailleurs une distinction sans fondement. Nous ne pouvons savoir si Dieu est en soi ou pour soi autrement que pour nous. Son être tout entier repose sur les attributs qui nous le font concevoir; en cherchant à les dépasser nous voulons nous mettre au-dessus de nous-mêmes, au-dessus de la mesure absolue de notre propre nature. Une distinction entre un objet tel qu'il est en soi et ce même objet tel qu'il est pour nous, nous ne pouvons la faire que là où il nous est possible

de le voir autrement que nous le voyons, mais non là où nous le voyons comme nous devons le voir d'après la mesure, la portée absolue de notre espèce; dans ce cas, en effet, la conception que nous avons de l'objet est une conception absolue, parce que la mesure de l'espèce est la mesure, la loi et le critérium de l'homme. Mais la religion a précisément la conviction que les idées et les déterminations de Dieu telles qu'elle les conçoit doivent être celles de tout homme qui aime la vérité, parce qu'elles sont nécessairement celles de la nature humaine et entièrement d'accord avec la nature divine. Pour chaque religion les dieux des autres religions ne sont que des représentations de Dieu, mais l'idée qu'elle a elle-même de Dieu, c'est Dieu tel qu'il est en soi, le seul vrai, le seul existant. Chaque religion veut Dieu lui-même, Dieu en personne, elle se détruit elle-même, elle n'est plus une vérité dès qu'elle renonce à la possession de la divinité véritable. La distinction entre un objet et l'idée qu'on s'en fait, entre Dieu en soi et Dieu tel qu'il est pour nous est une distinction sceptique, et comme le scepticisme est l'ennemi juré de la religion, c'est une distinction impie.

Ainsi là où il est entré dans la conscience de l'homme que les attributs divins ne sont que des anthropomorphismes, c'est-à-dire que des produits de l'imagination humaine, là le doute et l'incrédulité se sont emparés de la foi, et il n'y a que l'inconséquence de la lâcheté du cœur et de la faiblesse de l'esprit qui n'ose pas aller jusqu'à la négation des attributs, et de cette seconde négation jusqu'à celle de l'être qui leur sert de fondement. Les attributs que tu donnes à Dieu sont-ils des anthropomorphismes, leur sujet doit en être un aussi :

L'amour, la bonté, la personnalité, toutes ces manières d'être sont-elles des déterminations de l'homme, eh bien! l'être que tu leur donnes pour substance, même l'existence de cet être, même la croyance qu'un Dieu existe est un anthropomorphisme, une supposition de l'homme. D'où sais-tu que la croyance en Dieu n'est pas une limite de l'intelligence de l'homme dans sa manière de se représenter les choses? Des êtres plus élevés — et tu en admets — sont peut-être assez heureux en eux-mêmes, assez d'accord avec leur propre nature pour ne pas trouver une scission, un abîme entre eux et un être supérieur. Connaître Dieu et n'être pas Dieu soi-même, connaître le bonheur et n'en pas jouir, c'est un désaccord et même un malheur; ce malheur, des êtres plus parfaits ne le connaissent même pas, ils n'ont aucune idée de ce qu'ils ne sont pas eux-mêmes (1).

Tu crois que l'amour est un attribut de Dieu parce que toi-même tu aimes; tu crois que Dieu est un être sage et bon parce que tu ne connais rien de meilleur que la bonté et l'intelligence; tu crois que Dieu existe, qu'il est un sujet, un être, parce que toi-même tu existes, parce que tu es toi-même un être. Tu ne connais pas de bien humain au-dessus de celui d'aimer, d'être sage et bon et en général d'exister; car la con-

(1) Aussi dans l'autre monde ce désaccord entre Dieu et l'homme disparaît; — là l'homme n'est plus homme, il n'a plus une volonté particulière différente de la volonté divine, et par conséquent son être ne lui appartient plus, — car qu'est l'être sans la volonté? — il est un avec Dieu. Mais là où Dieu seul est, là il n'y a plus de Dieu; — là où la majesté n'a rien qui fasse contraste avec elle, là il n'y a plus de majesté.

science de tout ce qui est bon et heureux est liée en toi à la conscience de ton existence. Dieu pour toi existe par la même raison pour laquelle il est bon et heureux. La seule différence entre les qualités divines et l'être divin, la voici : l'être, l'existence ne te semble pas un anthropomorphisme parce que dans ce fait que tu es est fondée pour toi la nécessité que Dieu soit ; les qualités, au contraire, te paraissent anthropomorphisme, parce que leur nécessité, la nécessité que Dieu soit sage, bon, juste, etc., n'est pas une nécessité immédiate comme celle de l'existence, mais un produit de l'activité de ta pensée. Sage ou non, bon ou méchant, tu n'en existes pas moins. Exister est pour l'homme la chose première, l'être fondamental nécessaire à son imagination pour qu'elle puisse lui imposer des attributs. Aussi ces attributs, même en Dieu, il peut les nier, les rejeter, tandis que l'existence de ce Dieu est pour lui une vérité absolue et inattaquable. C'est encore une illusion. La nécessité du sujet repose sur la nécessité de l'attribut ; tu n'es un être que parce que tu es un être humain ; la certitude et la réalité de ton existence dépendent de la certitude et de la réalité de tes qualités humaines. L'attribut est la vérité du sujet ; le sujet n'est que l'attribut personnifié, existant. La négation de l'un est donc la négation de l'autre. Même dans le langage ordinaire on se sert des qualités divines, la providence, la sagesse, la toute-puissance pour exprimer l'être divin. La certitude de l'existence de Dieu, dont on a dit qu'elle était aussi grande, même plus grande pour l'homme que celle de la sienne propre, dépend par conséquent de la certitude des attributs de Dieu. Pour le chrétien il n'y a que l'existence d'un Dieu

chrétien, pour le païen que l'existence d'un Dieu païen qui soit certaine, réelle. Le païen ne doutait pas de l'existence de Jupiter, parce qu'il n'était pas choqué de la nature de ce dieu; il ne pouvait se représenter la divinité sous aucune autre manière d'être, et cette manière d'être lui paraissait seule sublime et divine. La vérité de l'attribut est la seule caution de l'existence.

Ce que l'homme regarde comme vrai, il se le représente immédiatement comme réel, parce que dans l'origine il n'y a de vrai pour lui, vrai dans le sens de non rêvé, non figuré, que ce qui existe réellement. L'idée de l'existence est l'idée première, originelle de la vérité; ou bien, l'homme fait d'abord dépendre la vérité de l'existence, et plus tard l'existence de la vérité. Eh bien! Dieu est l'être de l'homme contemplé comme la plus haute vérité; il est donc aussi divers, ou, ce qui est la même chose, la religion est aussi diverse que sont diverses les déterminations sous lesquelles l'homme conçoit sa propre nature; et comme ces déterminations sont essentielles à l'homme, que sans elles il n'existerait pas, qu'elles sont pour lui la vérité, il s'ensuit qu'en Dieu, puisqu'elles sont les mêmes, elles sont aussi la vérité absolue et, par conséquent, la plus haute existence. De là pour chaque religion la certitude de l'existence de Dieu est une certitude immédiate. Aussi nécessairement le Grec était Grec, aussi nécessairement Grecs étaient ses dieux, aussi nécessairement certaine était leur existence pour lui. La religion est la contemplation de l'essence de l'homme et du monde, contemplation identique, complétement d'accord avec la nature humaine. L'homme n'est pas élevé au-dessus de sa manière

essentielle de voir les choses; au contraire, il est animé et gouverné par elle. Ainsi tombe la nécessité d'une preuve, d'un moyen terme entre la qualité et l'existence; ainsi tombe même la possibilité du doute. Je ne puis douter que de ce que je sépare, ou de ce qui est séparé de mon être. Douter d'un Dieu qui est mon propre être, ce serait douter de moi-même. Ce n'est que là où Dieu est pensé d'une manière abstraite, là où ses attributs sont le résultat de l'abstraction philosophique, qu'on regarde le sujet comme indubitable, nécessaire, et l'attribut comme douteux, incertain. Un Dieu qui n'a que des attributs abstraits n'a aussi qu'une existence abstraite; l'existence est aussi diverse que les attributs le sont.

L'identité du sujet et de l'attribut se montre de la manière la plus claire dans la marche du développement de la religion, qui est la même que la marche du développement de l'humanité. Tant que l'homme est purement et simplement homme de nature, son Dieu n'est aussi qu'un Dieu purement naturel. Là où l'homme s'enferme dans des maisons, là il enferme aussi ses dieux dans des temples. Le temple n'est qu'un témoignage de la valeur que l'homme attache à de beaux monuments. Les temples en l'honneur de la religion ne sont en vérité que des temples en l'honneur de l'architecture. Lorsque l'homme s'élève de l'état de barbarie à l'état de civilisation, lorsqu'il est capable de faire une distinction entre ce qui convient à l'homme et ce qui ne lui convient pas, alors aussi se produit la distinction entre ce qui convient à Dieu et ce qui ne lui convient pas. Dieu est l'idée de la majesté, de la plus sublime dignité; le sentiment religieux est le sen-

timent de la plus haute convenance. Ce n'est qu'à une époque déjà avancée que les artistes de la Grèce incorporèrent dans les statues des dieux les idées de dignité, de noblesse, de calme et de bonheur absolus. Mais pourquoi ces qualités étaient-elles pour eux des attributs des dieux? parce qu'en elles-mêmes elles leur paraissaient des divinités. Pourquoi écartaient-ils de leurs œuvres toutes les basses affections du cœur? parce que ces affections leur paraissaient indignes, inconvenantes, non humaines, par conséquent non divines. Les dieux d'Homère mangent et boivent; cela veut dire : le boire et le manger sont des jouissances divines; la force corporelle est une de leurs qualités; Jupiter est le plus fort des dieux; pourquoi? parce que la force corporelle paraissait alors quelque chose de grand, de divin. La vertu du guerrier était regardée par les anciens Germains comme la plus grande vertu, aussi leur plus grand dieu était le dieu de la guerre, Odin, et la guerre était pour eux la plus ancienne loi. Ce n'est pas la divinité par elle-même, non, c'est la divinité de l'attribut, de la qualité, qui est le véritable être suprême. Ainsi ce qui, pour la théologie et la philosophie, était jusqu'ici dieu, l'essentiel, l'absolu, cela n'est pas dieu; ce qui est dieu, c'est ce qu'elles ne regardaient pas comme tel, c'est l'attribut, la détermination, la réalité en général. Le véritable athée n'est pas celui qui nie Dieu, le sujet; c'est celui pour qui les attributs de la divinité, tels que l'amour, la sagesse, la justice ne sont rien. Et la négation du sujet n'est pas du tout nécessairement la négation des attributs. Les attributs ont une signification propre, indépendante; par leur valeur ils forcent l'homme à les

reconnaître, ils s'imposent à lui, ils se prouvent immédiatement à son intelligence comme vrais par eux-mêmes, ils sont leur propre affirmation, leur propre caution. Bonté, justice, sagesse ne sont pas des chimères parce que l'existence de Dieu est une chimère, ni une vérité parce que cette existence est une vérité. Dieu est dépendant des idées de sagesse, de justice, de bonté, etc., car un dieu qui ne serait ni bon, ni sage, ni juste, ne serait pas un dieu; mais le contraire n'a pas lieu : une qualité n'est pas divine parce que Dieu la possède; Dieu doit la posséder, parce que sans elle il serait un être imparfait. Une qualité se reconnaît par elle-même, on ne connaît Dieu que par la qualité, la détermination, et ce n'est que dans le cas où je regarderai Dieu et la justice comme un même être, là où je penserai Dieu comme la réalisation immédiate de l'idée de justice ou de toute autre qualité que je pourrai connaître et définir Dieu par lui-même. Lorsque Dieu comme sujet est le déterminé, et l'attribut le déterminant, ce n'est pas au sujet, mais à l'attribut qu'appartient en vérité le rang d'être suprême, de divinité.

Lorsque des qualités diverses et en contradiction les unes avec les autres sont réunies dans un même être, et que cet être est conçu comme personnel; lorsqu'on fait ressortir cette personnalité, alors on oublie l'origine de la religion, on oublie que ce qui, dans l'imagination, est un attribut distinct et séparable du sujet est primitivement le sujet véritable. Les Grecs et les Romains ont divinisé des accidents comme substances, des vertus, des affections du cœur comme des êtres indépendants. L'homme, surtout l'homme religieux, est pour lui-même la mesure de toutes choses, de toute réalité.

Tout ce qui en impose à l'homme, tout ce qui produit sur lui une impression particulière, — fût-ce même un son étrange, inexplicable, — il se le représente comme un être particulier, divin. La religion embrasse tous les objets du monde. Tout ce qui peut exister a été l'objet de l'adoration religieuse. La peur même et l'effroi ont eu dans Rome leurs temples. Pour les chrétiens, des phénomènes du cœur ont été des êtres, des sentiments les qualités mêmes des choses, les affections qui les dominaient des puissances gouvernant le monde. Les démons, les spectres, les sorciers, les anges ont été des vérités sacrées tant que l'imagination religieuse a régné sans partage sur l'humanité.

Pour se débarrasser de l'identité des attributs divins et des attributs de la nature humaine, et par là de cette vérité que l'essence de Dieu est la même que l'essence de l'homme, on a recours à cette idée que Dieu, comme être infini, possède une infinité d'attributs divers dont nous ne connaissons maintenant que quelques-uns analogues et semblables aux nôtres, et dont les autres ne pourront être connus de nous que plus tard, c'est-à-dire dans une autre vie. Mais un nombre infini d'attributs réellement divers, assez différents pour que l'existence et la connaissance des uns n'entraîne pas immédiatement l'existence et la connaissance des autres, ne peut se réaliser et se maintenir que dans un nombre infini d'êtres divers ou individus. Ainsi la nature humaine est infiniment riche en qualités diverses, justement parce qu'elle est infiniment riche en individus différents. Chaque homme nouveau est un nouvel attribut, un nouveau talent de l'humanité. Autant il y a d'hommes, autant il y a de forces, autant

il y a de facultés dans l'espèce humaine. La même force qui est dans tous est aussi dans chacun, mais déterminée et circonscrite, de telle sorte qu'elle paraît une force nouvelle, une force propre à chaque homme.

Le mystère de l'abondance inépuisable des attributs divins n'est, par conséquent, que le mystère de l'essence de l'homme, en tant que susceptible d'une infinité de déterminations diverses, et par cela même sensibles. Car ce n'est que dans le monde des sens, dans le temps et dans l'espace que peut exister un être véritablement infini, infiniment riche en qualités différentes. Cet homme que voici est un bon musicien, un écrivain distingné, un médecin habile, mais il ne peut tout à la fois faire de la musique, écrire et guérir. Ce n'est pas la dialectique de Hegel, c'est le temps qui est le moyen de réunir des contrastes, des contradictions dans un seul et même être. Liée à l'idée de Dieu, distinguée et séparée de l'essence de l'homme, la pluralité infinie d'attributs divers est un produit de l'imagination, une pure fantaisie ; c'est une représentation de la nature sensible, sans les conditions essentielles, sans la vérité de cette nature ; une représentation qui est en contradiction directe avec l'être abstrait, simple, unique, car les attributs de Dieu sont d'une nature telle qu'avec l'un d'eux on a immédiatement tous les autres, parce qu'il n'y a entre eux aucune différence réelle. En effet, pourquoi cet attribut est-il un attribut de Dieu ! parce qu'il n'exprime aucun manque, aucune limitation. Pourquoi d'autres attributs sont-ils aussi divins ? Parce que, quelle que soit la différence qui les distingue, ils s'accordent tous à exprimer la perfection, l'infinité. Je puis, par conséquent, me figurer une infinité d'attri-

buts divins parce qu'ils s'accordent tous avec l'idée abstraite de la divinité, parce qu'ils doivent tous avoir en commun ce qui fait de chacun d'eux en particulier un attribut de Dieu. Il en est ainsi chez Spinoza; il parle d'une infinité d'attributs de la divine substance, mais hors ceux de la pensée et de l'étendue, il n'en nomme aucun. C'est qu'il est tout à fait inutile d'en connaître d'autres; ces deux seuls en disent plus qu'une infinité. Pourquoi la pensée est-elle un attribut de la substance? Parce que, d'après Spinoza, elle est intelligible par elle-même, parce qu'elle exprime quelque chose d'indivisible, de parfait, d'infini. Pourquoi l'étendue en est-elle aussi un? Parce qu'en elle-même elle exprime la même chose. Ainsi la substance n'a un nombre indéterminé d'attributs que parce qu'ils sont tous nécessairement égaux; ou mieux : la substance n'a d'innombrables qualités que parce que,—chose étrange, — elle n'en a aucune déterminée, réelle. L'unité indéfinie de la raison est ainsi développée par la pluralité indéfinie de la fantaisie : parce que l'attribut n'est pas un *multum*, on en fait un *multa*.

Si maintenant il est prouvé que l'être ou le sujet repose sur ses propres déterminations, c'est-à-dire que l'attribut est le vrai sujet, il sera également prouvé que, si les attributs divins sont des attributs de la nature humaine, leur sujet Dieu est aussi un être humain. Mais les attributs de Dieu sont d'un côté généraux, de l'autre personnels. Les attributs généraux sont les attributs métaphysiques, ils ne caractérisent qu'imparfaitement la religion; les attributs personnels seuls en fondent l'essence, et c'est surtout par eux que la religion fait connaître sa manière de concevoir l'être divin,

lorsqu'elle dit, par exemple, que Dieu est une personne, qu'il est le législateur moral, le père des hommes, le saint, le bon, le juste, le miséricordieux. De plus, ces attributs ne sont pas pour la religion des images que l'homme se fait de Dieu, et différentes de ce que Dieu est en lui-même ; ce sont des vérités, des réalités. Ils ne peuvent être regardés comme des images, des représentations, que par la raison sceptique qui, étudiant la religion, la nie même lorsqu'elle veut la défendre. Ce sont même les attributs qui répugnent à la raison qui conviennent le mieux à la nature divine. Pour la religion, qui est une affection purement subjective, tous les sentiments, toutes les affections sont en réalité d'essence divine ; même la colère ne lui paraît pas indigne de Dieu, pourvu que le mal n'en soit ni la cause ni le but.

Ici il faut remarquer (et c'est là un phénomène qui caractérise l'essence la plus intime de la religion) que plus Dieu est humain dans son être, plus en même temps paraît grande la distance qui le sépare de l'homme, plus tout ce qui est humain est rabaissé et plus l'unité, de la nature divine et de la nature humaine est niée par la théologie et la spéculation religieuse. La raison en est claire. Si le positif, l'essentiel dans la détermination de la nature de Dieu est emprunté à la nature de l'homme, l'homme sera dépouillé de tout ce qu'on donnera à Dieu. Pour que Dieu soit enrichi, l'homme devra être appauvri ; pour que Dieu soit tout, l'homme devra n'être rien. Mais il n'a pas besoin d'être quelque chose par lui-même, puisque tout ce dont il se dépouille, loin de se perdre en Dieu, y est au contraire conservé et porte intérêt. Tout ce dont il sent la perte en lui-

même, il en a la jouissance en Dieu à un degré incomparablement plus élevé.

Les moines faisaient vœu de chasteté à l'être divin; ils réprimaient en eux l'amour du sexe ; mais, en revanche, ils avaient dans le ciel en la vierge Marie l'image de la femme, l'image de l'amour. Ils pouvaient d'autant mieux renoncer à la femme réelle qu'ils avaient pour objet d'un véritable amour une femme idéale. Plus ils attachaient d'importance à l'anéantissement de la sensualité, plus la Vierge céleste avait de valeur pour eux : elle leur tenait même la place du Christ, la place de Dieu. Plus ce qui est sensuel est nié, rejeté, plus est sensuel le Dieu à qui l'on fait ce sacrifice. Car tout ce que nous offrons à Dieu a pour nous un mérite particulier, et Dieu éprouve de cette offrande un plaisir particulier. Ce qu'il y a de plus élevé pour l'intelligence de l'homme l'est aussi pour l'intelligence de son Dieu : ce qui plaît à l'homme plaît à Dieu. Les Juifs offraient à Dieu, non pas les animaux immondes, mais ceux qui avaient pour eux le plus de valeur ; ceux qu'ils mangeaient étaient aussi la nourriture de Dieu. Ainsi là où l'on regarde la négation de la sensualité comme un sacrifice agréable à Dieu, c'est là justement qu'on attribue à la sensualité la valeur la plus grande, et qu'on est forcé de mettre Dieu lui-même à la place de l'objet sensuel auquel on renonce. La nonne a Dieu pour époux ; elle a un fiancé céleste comme le moine une céleste fiancée, et cette céleste fiancée n'est qu'une manifestation palpable de cette vérité générale qui exprime l'essence la plus intime de la religion : l'homme affirme en Dieu ce qu'il nie en lui-même. Ainsi l'homme religieux nie sa raison, il croit que par elle il ne peut

rien connaître de Dieu, que ses pensées sont seulement mondaines, terrestres; mais, par compensation, les pensées de Dieu ne sont que des pensées humaines. Dieu a des plans comme l'homme, dans la tête ; il se règle sur les circonstances et la force d'intelligence des hommes comme un professeur sur les facultés de ses élèves ; il calcule au plus juste l'effet de ses dons et de ses révélations ; il observe l'homme en tout ce qu'il fait; il sait tout, même ce qu'il y a de pis, de plus terrestre, de plus commun. En un mot, l'homme nie sa pensée, sa science, pour les placer en Dieu; il sacrifie sa personnalité; mais, Dieu, l'être infini, tout-puissant, est pour lui un être personnel; il sacrifie l'honneur humain, le *Moi* humain ; mais Dieu est pour lui un être égoïste qui, en toutes choses, ne pense qu'à lui-même; Dieu n'est qu'une personnalité ennemie de toute autre qu'elle, que l'égoïsme qui se repaît de la jouissance de son moi. D'un autre côté, la religion ne trouve rien de bon dans la nature humaine; pour elle l'homme est mauvais, corrompu, porté au mal ; Dieu seul est bon, seul voulant le bien. Mais du moment où l'on veut que le bien, dont la nature est divine, soit l'objet de la pensée et le but des actions de l'homme, ne déclare-t-on pas que le bien est un attribut de la nature humaine? Si je suis méchant d'une manière absolue, dans ma nature, dans mon essence, comment ce qui est bon peut-il être l'objet de ma pensée ? Comment pourrai-je trouver de la beauté dans un beau tableau si mon âme n'a pas le sens esthétique ? Ou le bien n'existe pas pour l'homme, ou il existe pour lui, et c'est là la révélation de la bonté, de la sainteté de sa nature. Ce qui n'a avec ma manière d'être aucun lien

commun, cela je ne puis ni le penser, ni le sentir. La sainteté est bien en contradiction avec ma personnalité, mais non avec mon être ; elle m'est un reproche de ma faiblesse, elle me montre à moi-même comme pécheur, elle me fait voir ce que je ne suis pas et ce que je dois être, et ce que, par conséquent, je puis être d'après ma destination : car un devoir sans le pouvoir de le remplir n'est qu'une chimère ridicule. En reconnaissant le bien comme ma destination, je reconnais, que j'en aie conscience ou non, le bien comme ma propre nature. Un être autre que moi, différent de moi dans son essence, ne me regarde nullement, n'a pour moi aucune valeur. Je ne puis sentir le péché comme péché que si je le sens en moi comme une contradiction de moi-même avec moi-même, c'est-à-dire de ma personnalité avec mon être ; comme contradiction avec un être divin autre que moi le sentiment du péché est inexplicable, n'a pas de sens.

Ce que nous venons de dire de la doctrine de la corruption originelle de l'homme s'applique aussi à la doctrine identique que l'homme, par lui-même, par ses propres forces, ne peut rien produire de bien, rien absolument. Cette négation de la puissance et de l'activité humaines ne serait une vérité que si l'homme niait en Dieu l'activité morale et s'il disait, comme le nihiliste ou le panthéiste de l'Orient : L'être divin est absolument indifférent ; dépourvu d'action et de volonté et incapable de distinguer le bien du mal. Mais celui qui détermine Dieu comme un être actif, surtout moralement actif, comme un être qui aime le bien, le produit, le récompense, qui condamne le mal et le punit, celui qui détermine ainsi Dieu ne nie qu'en apparence

l'activité humaine, il en fait en vérité l'activité la plus réelle, la plus sublime. Celui qui fait agir Dieu à la façon de l'homme, celui-là dit : Un Dieu qui n'agit pas moralement, humainement, n'est point un Dieu, et ainsi il fait dépendre l'idée de Dieu de l'idée de l'activité et précisément de l'activité humaine, parce qu'il n'en connaît pas de plus élevée.

L'homme — tel est le mystère de la religion — place son propre être en dehors de lui et se fait ensuite objet de la pensée de cet être métamorphosé en sujet, en personne ; il se pense, mais comme objet de la pensée d'un autre être, et cet être, c'est Dieu. Que l'homme soit bon ou méchant, cela n'est point indifférent à Dieu, bien loin de là ! Dieu est vivement intéressé à ce qu'il soit bon, à ce qu'il soit heureux, car sans le bien, pas de bonheur. L'homme fait de ses actions et de ses intentions l'objet de la pensée de Dieu, il se fait le but de Dieu, — car ce qui est objet dans la pensée est but dans l'action ; — il réduit l'activité divine à n'être plus qu'un moyen de salut pour lui-même ; ainsi, tout en paraissant se mettre au comble de l'abaissement, il se met en réalité au plus haut degré d'élévation ; il n'a que lui-même pour but en Dieu et par Dieu, et l'activité divine ne diffère en rien de la sienne propre.

Comment, en effet, l'activité divine pourrait-elle agir en moi et sur moi si elle était essentiellement différente de la mienne ? comment pourrait-elle avoir pour but l'amélioration et le bonheur de l'homme si elle n'était pas humaine ? L'action n'est-elle pas déterminée par le but ? Quand l'homme se propose son amélioration morale, il a alors un dessein divin ;

il prend une résolution divine; mais quand Dieu se propose le salut de l'homme, il a des desseins humains, et par conséquent une activité humaine. L'homme n'a donc pour objet en Dieu que sa propre activité; mais parce qu'il regarde cette activité comme différente de la sienne; parce qu'il contemple le bien comme existant en dehors de lui, comme objet extérieur, il reçoit nécessairement toute impulsion morale, non de lui-même, mais de cet objet. Puisque c'est en dehors de lui-même qu'il contemple son propre être comme l'être bon par excellence, il est clair — et ce n'est qu'une tautologie — qu'il ne reçoit l'impulsion vers le bien que de là où il place ce bien lui-même.

Plus Dieu est subjectif, plus il est humain, plus en même temps l'homme se dépouille de sa propre subjectivité, de sa propre humanité, mais pour les reprendre ensuite. De même que l'activité artérielle pousse le sang jusqu'aux extrémités du corps, d'où il est ramené au cœur par l'activité des veines, de même que la vie consiste en une systole et une diastole perpétuelles, de même la religion. Dans la systole religieuse, l'homme repousse loin de lui sa propre nature, il se rejette lui-même; dans la diastole religieuse, il reprend dans son cœur cet être qu'il avait rejeté, il rentre en possession de lui-même. Dieu est le seul être actif, agissant par lui-même : — voilà dans la religion l'effet de la force de répulsion ; Dieu est l'être agissant en moi, avec moi, par moi, pour moi, le principe de mon salut, de mes bonnes intentions et de mes bonnes actions, par conséquent mon propre bon principe, mon être même: — voilà l'effet de la force d'attraction religieuse.

La marche du développement de la religion, signalée plus haut, consiste plus précisément en ce que l'homme ôte de plus en plus à Dieu pour s'attribuer de plus en plus à lui-même. Dans les temps modernes, chez un peuple civilisé, on regarde comme un don de la nature ou de la raison, ce que dans les temps primitifs, chez un peuple barbare, on regardait comme un don de Dieu. Tous les penchants naturels de l'homme, même le penchant à la propreté, étaient regardés par les Israélites comme des ordres positifs, comme des commandements de la divinité, et l'on voit par cet exemple que Dieu est d'autant plus abaissé, d'autant plus mesquinement humain, que l'homme renonce plus à lui-même. Comment l'homme peut-il aller plus loin dans l'humilité, dans la négation de lui-même, que lorsqu'il se refuse la force d'accomplir volontairement les actes de la plus vulgaire convenance? La religion chrétienne fit une distinction entre les affections et les penchants de l'homme d'après leur nature, d'après leur valeur ; pour elle il n'y eut que les bonnes intentions, les bonnes affections, les bonnes pensées qui fussent les affections, les pensées, les résolutions de Dieu. Tout ce que Dieu révèle est une détermination de Dieu ; ce dont le cœur est plein, la bouche l'exprime; tel effet, telle cause, telle révélation, tel l'être qui se révèle. Elle fit une distinction entre la pureté morale et la propreté extérieure. Les juifs les identifiaient toutes deux. Le Christianisme est, par rapport au judaïsme, la religion de la critique et de la liberté. Le Juif n'osait faire que ce que Dieu ordonnait; il était sans volonté, même pour les choses extérieures; même sur les mets de sa table s'étendait

la puissance de la religion. Le chrétien, au contraire, est dans toutes ces choses laissé maître de lui-même. Pour le juif, le chrétien est un esprit fort. Ainsi changent les idées : ce qui était hier religion, ne l'est plus aujourd'hui; ce qui passe aujourd'hui pour athéisme sera demain religion.

PREMIÈRE PARTIE

Essence vraie, c'est-à-dire anthropologique de la religion

III

DIEU EN TANT QU'ÊTRE DE RAISON

Dans la religion, l'homme divise sa nature en deux natures distinctes, il se met en opposition avec lui-même; il place vis-à-vis de lui Dieu comme un être opposé au sien : Dieu est l'être infini, l'homme l'être fini; Dieu parfait, l'homme imparfait; Dieu éternel, l'homme passager; Dieu tout-puissant, l'homme impuissant; Dieu saint, l'homme pécheur; Dieu, l'être essentiellement positif, embrasse toutes les réalités; l'homme, l'être essentiellement négatif, n'exprime que le néant.

Mais, comme nous l'avons déjà dit, l'homme dans la religion a pour objet sa propre nature, dont il ne peut

pénétrer les mystères. Il faut donc prouver que cette opposition, cette discorde entre Dieu et l'homme n'est qu'une opposition de l'homme avec lui-même, avec son propre être.

Cette assertion contient déjà sa preuve en elle-même. En effet, si l'être divin, objet de la religion, était autre que l'être de l'homme, une séparation, un désaccord ne pourraient avoir lieu. Si Dieu est réellement un autre être, que m'importe sa perfection? Un désaccord, une scission ne peuvent se produire qu'entre des êtres qui, malgré leur séparation réciproque, peuvent être un, doivent être un et par conséquent ne font qu'un. De ce principe général il résulte que l'être avec lequel l'homme se sent en désaccord doit être inné en lui, mais en même temps d'une autre nature, d'un autre mode que l'être dont il reçoit le sentiment, la conscience de sa réconciliation et de son unité avec Dieu, ou, ce qui est la même chose, avec lui-même.

Cet être n'est pas autre chose que l'intelligence ou la raison. Dieu, conçu comme extrême de l'homme, comme non humain, c'est-à-dire comme non personnellement humain, n'est que l'essence même de la raison dont on fait un objet, un être extérieur. Dieu, l'être divin, pur, parfait, est la conscience que la raison a d'elle-même, la conscience qu'a la raison de sa propre perfection. La raison ne connaît rien des souffrances du cœur; elle n'a aucun désir, aucune passion, aucun besoin et par cela même aucun manque et aucune faiblesse comme le cœur. Les hommes de pensée pure, ceux qui d'une manière d'autant plus caractéristique qu'elle est plus prononcée, nous révèlent et personnifient pour nous l'essence de l'intelli-

gence se dérobent aux tourments des passions et aux excès des hommes de sentiment; ils ne s'éprennent avec ardeur pour aucun objet fini, déterminé; ils ne s'engagent point, ils sont libres : « N'avoir besoin de rien et par-là ressembler aux dieux immortels, ne pas se laisser dominer par les choses, mais les dominer soi-même, » telles sont, avec d'autres semblables, les maximes des hommes de pure intelligence. La raison est en nous l'être neutre, indifférent, incorruptible, la lumière pure de l'esprit; elle est la conscience nécessaire de la chose comme chose, parce qu'elle est elle-même de nature objective; la conscience de tout ce qui est vide de contradiction, parce qu'elle est elle-même l'unité sans contradiction, la source de l'identité logique; la conscience de la loi, de la nécessité de la règle, de la mesure, parce qu'elle est elle-même l'activité de la loi comme force agissant sur elle-même, la règle des règles, la mesure de toutes les mesures. Ce n'est que par la raison que l'homme peut agir contradictoirement à ses sentiments les plus chers, c'est-à-dire à ses sentiments personnels. Le père qui comme juge condamne à mort son propre fils, parce qu'il le reconnaît coupable, ne peut le faire qu'en tant qu'homme de raison et non pas en tant qu'homme de sentiment. La raison nous montre les défauts et les faiblesses même de ceux que nous aimons, même les nôtres propres. C'est pour cela qu'elle nous met si souvent en lutte avec nous-mêmes, avec notre cœur. Nous ne voulons pas exécuter ses jugements vrais et justes, mais durs et inexorables, soit par faiblesse pour nous, soit par égard pour les autres. La raison est en nous la faculté propre de l'espèce; elle s'occupe des affaires

générales, le cœur des affaires particulières, des individus; elle est la force surhumaine et au-dessus de la personnalité dans l'homme. Ce n'est que dans l'intelligence et par l'intelligence que l'homme a la faculté de faire abstraction de lui-même, de son être subjectif, personnel, de s'élever à des idées et à des rapports généraux, de distinguer les objets des impressions qu'ils produisent et de les considérer en eux et par eux-mêmes indépendamment de leurs rapports avec sa propre nature. La philosophie, les mathématiques, l'astronomie, en un mot la science en général est la preuve en fait, parce qu'elle en est le produit, de cette activité réellement infinie, divine. Aussi les anthropomorphismes religieux répugnent à la raison; elle les nie, elle ne veut pas les admettre en Dieu; mais ce Dieu sans passions, pur de tout anthropomorphisme, n'est pas autre chose justement que l'être même, que l'essence même de la raison considérée comme un être à part.

Dieu en tant que Dieu, c'est-à-dire conçu comme non borné, non humain, non matériel, ne peut être objet que de la pensée; il ne peut être connu que par abstraction ou négation (*viâ negationis*). Pourquoi? parce qu'il n'est pas autre chose que l'essence même de la faculté de penser ou bien de la force, de l'activité, qu'on la nomme comme on voudra, par laquelle l'homme a conscience de la raison, de l'esprit, de l'intelligence. L'homme ne peut pas croire, pressentir, se figurer, penser une autre intelligence que celle qui l'éclaire, qui se manifeste en lui. Tout ce qu'il peut faire, c'est de la délivrer des bornes de son individualité. L'esprit infini, distingué de l'esprit fini, n'est pas autre chose que

l'intelligence débarrassée des limites de l'individu et du corps,— car l'individu et le corps sont inséparables—que l'intelligence établie et pensée elle-même. Dieu, disaient les scolastiques, les Pères de l'Église et avant eux les philosophes païens, Dieu est un être immatériel, un esprit pur, par conséquent on ne peut se faire de lui aucune image. Mais peux-tu te faire une image de la raison, de l'intelligence? a-t-elle une figure? son activité n'est-elle pas la plus insaisissable, la plus difficile à se représenter? Dieu est incompréhensible; mais connais-tu la nature de l'intelligence? as-tu sondé la mystérieuse opération de la pensée? la conscience de soi-même n'est-elle pas l'énigme des énigmes? Les anciens mystiques, scolastiques et Pères de l'Église n'ont-ils pas comparé la difficulté de comprendre et de se représenter l'esprit divin avec la difficulté de comprendre et de se représenter l'âme humaine? n'ont-ils pas ainsi, en vérité, identifié l'être de Dieu avec l'être de l'homme? Dieu n'est pas autre chose que la raison se prenant elle-même pour objet. Demandes-tu ce qu'est la raison? Dieu seul te le dira. Pour l'imagination, la raison est la révélation ou une révélation de Dieu; pour la raison, Dieu est la révélation de la raison, parce que c'est seulement en Dieu que se manifeste ce qu'elle est et que se montre sa toute-puissance. Dieu est un besoin de l'intelligence, une idée nécessaire, le plus haut degré que puisse atteindre la force de la pensée. « La raison ne peut pas s'arrêter aux êtres et aux choses qui tombent sous les sens; » ce n'est que lorsqu'elle remonte à l'être le plus élevé, le premier, le nécessaire, accessible à elle seule, qu'elle peut être satisfaite. Pourquoi? parce que c'est seulement chez cet

être qu'elle est véritablement chez elle, parce qu'ainsi le plus haut degré de la pensée et de l'abstraction est atteint, et que nous sentons en nous un vide, un mécontentement tant que nous ne sommes pas arrivés à la plus haute réalisation d'une faculté, tant que nous n'avons pas porté à sa plus grande perfection la capacité innée en nous pour telle ou telle science ou pour tel ou tel art; car la plus grande perfection d'un art est seule réellement art, le plus haut degré de la pensée est seul pensée, raison. A parler rigoureusement, tu ne penses véritablement que lorsque tu penses Dieu ; car Dieu seul est la force de la pensée réalisée, accomplie, épuisée. En pensant Dieu, tu penses la raison telle qu'elle est en réalité, bien que par l'imagination tu te représentes l'être divin comme différent de celui de l'intelligence. Accoutumé dans le monde des sens à distinguer l'objet réel de l'idée que tu t'en fais, tu suis cette habitude même dans la contemplation de l'Etre suprême et, par contradiction avec toi-même, tu rends à cet être abstrait, accessible à la pensée seule, l'existence extérieure dont tu avais fait abstraction pour le connaître.

Dieu en tant qu'être métaphysique n'est que l'intelligence satisfaite en soi, ou plutôt la raison se pensant comme être absolu, c'est le Dieu métaphysique. Par conséquent, tous les attributs métaphysiques de Dieu sont des attributs réels, si on les reconnaît comme appartenant à l'intelligence ou à la raison.

La raison est l'être *originel, primitif;* elle fait dériver toutes choses de Dieu comme de la cause première; elle trouve que, sans une cause intelligente, le monde est livré aux caprices du hasard, c'est-à-dire elle ne

trouve qu'en elle-même, dans sa propre essence, le fondement et le but de l'univers; elle ne trouve intelligible l'existence du monde que si elle en puise l'explication en elle-même, à la source des idées claires et intelligibles. L'être agissant avec intention, dans un but, voilà pour la raison (1) le seul être vrai, immédiatement clair et certain par lui-même, le seul qui soit à lui-même son propre fondement. Ce qui n'a en soi aucune intention, aucun but, doit avoir le principe de son existence dans l'intention d'un autre être et d'un être intelligent. Ainsi la raison, par sa dignité et par son rang, le premier des êtres, dans le temps le dernier, se fait aussi le premier des êtres dans le temps; elle fait précéder l'existence du monde de la sienne propre.

La raison est pour elle-même le *criterium* de toute vérité, de toute réalité. Ce qui est sans raison, ce qui se contredit n'est rien. Ce qui est en contradiction avec la raison est en contradiction avec Dieu. Ainsi, la raison ne peut allier avec l'idée de la suprême réalité les bornes du temps et de l'espace; aussi elle les rejette en Dieu. La raison ne peut croire qu'en un Dieu d'accord avec sa propre essence, qu'en un Dieu qui n'est pas au-dessous de sa propre dignité, c'est-à-dire elle ne croit qu'en elle-même, en la vérité, en la réalité de sa propre essence; elle ne se met pas sous la dépendance de Dieu, mais Dieu sous la sienne. Même dans les temps de foi aux miracles et à l'autorité reli-

(1) Bien entendu pour la raison telle que nous la considérons ici, pour la raison théistique, sans rapport avec les sens, étrangère à la nature.

gieuse elle se faisait, sinon en réalité, du moins d'après la forme, le *criterium* de la Divinité. Dieu, disait-on alors, est tout et peut tout, mais il ne peut faire rien qui se contredise, rien qui soit en contradiction avec la raison. Ainsi au-dessus de la puissance de la Toute-Puissance est la puissance de la raison, au-dessus de l'être divin l'être de la raison comme *criterium* de ce qu'on doit affirmer ou nier de Dieu. Ce que dans mon intelligence je reconnais comme essentiel, je le fais exister en Dieu; ce que la raison reconnaît pour ce qu'il y a de plus grand, de plus parfait, c'est Dieu; mais c'est justement dans ce que je reconnais comme essentiel que se révèle l'essence de ma raison, que se montre toute la puissance de ma faculté de penser.

La raison est ainsi l'*ens realissimum*, l'être réel par excellence de l'ancienne ontothéologie. Au fond, nous ne pouvons penser Dieu, dit l'ontothéologie, qu'en lui attribuant toutes les réalités qui sont en nous, mais sans limitation aucune. Les qualités essentielles, positives, sont les mêmes en Dieu qu'en nous; en nous limitées, en Dieu infinies. Mais qui ôte à ces qualités leur limitation et leur donne l'infini pour attribut? c'est la raison. Qu'est par conséquent l'être conçu comme infini, sinon l'être même de la raison mettant de côté toute barrière, toute limitation. Ta manière de penser Dieu révèle ta manière de penser en général; la mesure de ton Dieu est la mesure de ton intelligence. Penses-tu Dieu, par exemple, comme un être revêtu d'un corps, eh bien! le corps est la borne de ton intelligence, puisque tu ne peux rien te représenter d'incorporel. Penses-tu Dieu, au contraire, comme un être immatériel, tu affirmes par là la liberté de ton intelli-

gence, et son indépendance de la matière. Dans l'infinité de l'être divin tu ne fais que rendre sensible l'infinité de la raison, tu ne fais que déclarer ceci : La raison est l'être suprême.

La raison est l'être indépendant, maître de soi. Est esclave et dépendant tout ce qui n'a pas d'intelligence. Un homme sans intelligence est aussi un homme sans volonté. Qui n'a pas d'intelligence se laisse séduire, éblouir, employer comme instrument. Comment pourrait-il être libre dans ses actions, par sa volonté, celui qui dans sa pensée n'est qu'un instrument d'autrui? Celui-là seul qui pense est libre. Ce n'est que par son intelligence que l'homme abaisse les êtres en dehors de lui au rang de simples moyens de son existence. Il n'y a d'indépendant que ce qui est à soi-même objet, à soi-même son propre but. Etre sans intelligence, c'est être pour d'autres, être objet; être intelligent, c'est être pour soi, être sujet. Ce qui n'est que pour soi rejette toute dépendance d'un autre être. Nous dépendons bien, même lorsque nous pensons, des êtres extérieurs; mais dans l'activité de la pensée comme telle nous sommes libres, car l'activité de la pensée n'agit que sur la pensée. « Quand je pense, dit Kant, j'ai la conscience que c'est moi qui pense et non pas un autre être; je conclus que cette pensée en moi n'est pas inhérente à autre chose en dehors de moi, qu'elle n'appartient qu'à moi seul, que par conséquent je suis substance, c'est-à-dire que j'existe par moi-même et ne suis point l'attribut d'un autre être. » Quoique l'air soit un besoin pour nous, cependant, comme physiciens, d'un objet de besoin nous en faisons l'objet de l'activité désintéressée de la pensée; il devient pour nous une

chose purement et simplement. Il n'y a de dépendant que ce qui est l'objet d'un être autre que soi. Ainsi la plante dépend de l'air et de la lumière, elle est un objet pour la lumière et l'air et non pour elle-même; mais réciproquement la lumière et l'air deviennent objet pour la plante, et la vie physique consiste dans ce changement continuel qui fait qu'un même être devient tour à tour sujet et objet, but et moyen. La raison seule est l'être qui se sert et jouit de toutes choses sans que rien puisse jouir d'elle; c'est l'être satisfait, rassasié de lui-même, le sujet absolu qui ne peut être, abaissé au rang d'objet ou de moyen pour un autre être parce que lui-même fait de tous les objets, de tous les êtres, des attributs de sa propre nature; c'est l'être qui comprend en lui toute chose, parce que lui-même n'est point une chose, parce qu'il est libre, en dehors de tout.

L'unité de la raison est l'unité de Dieu. La raison a nécessairement conscience de son unité et de son universalité, c'est-à-dire ce qui pour la raison est conforme à la raison est aussi pour elle une loi générale, absolue. Il lui est impossible de penser que ce qui est faux, en contradiction avec soi-même, puisse être vrai quelque part, et réciproquement que ce qui est vrai, raisonnable, puisse quelque part être déraisonnable et faux. « Il peut bien y avoir, dit Malebranche, des êtres intelligents qui ne me ressemblent pas, et pourtant je suis certain qu'il n'y a pas d'être intelligent qui reconnaisse d'autres lois et d'autres vérités que moi; car chaque esprit voit nécessairement que deux et deux font quatre et que l'on doit préférer son ami à son chien. » Je n'ai pas la moindre idée, je n'ai pas le

pressentiment le plus éloigné d'une raison essentiellement différente de celle qui se montre dans l'homme. Tout au contraire, toute autre intelligence dont j'affirme l'existence n'est qu'une affirmation de la mienne, c'est-à-dire une idée en moi, une conception qui ne dépasse pas et ne fait qu'exprimer ma faculté de penser. Dans les choses purement intellectuelles, ce que je pense, je le fais; ce que je me représente comme uni, je l'unis; comme séparé, je le sépare; comme détruit, comme nul, je le détruis, je le nie. Si, par exemple, je conçois une intelligence dans laquelle, comme dans l'intelligence divine, la pensée d'un objet est liée à cet objet, c'est-à-dire entraîne son existence, j'unis l'existence et la pensée; mon imagination est la faculté qui lie ensemble ces contrastes ou ces contradictoires. L'idée de la raison comprend l'idée de l'unité. L'impossibilité pour la raison de penser deux êtres suprêmes, deux substances infinies, deux dieux, est pour elle l'impossibilité de se contredire, de nier sa propre essence, de se penser comme susceptible d'être divisée ou multipliée.

La raison est l'être *infini*. L'infinité découle immédiatement de l'unité, la limitation de la pluralité. La limitation dans le sens métaphysique se fonde sur la différence qu'il y a entre l'existence et l'être, entre l'individu et l'espèce. Est borné tout ce qui peut être comparé à des individus du même genre; est infini ce qui n'a d'égal que soi-même, ce qui ne peut être rangé dans aucune catégorie, ce qui est à la fois espèce et individu, existence et essence. Mais ainsi est la raison. Elle a son être en elle-même et non point en dehors; elle est incomparable, parce qu'elle est elle-même la

source de toutes les comparaisons; incommensurable, parce qu'elle est la mesure des mesures; elle ne peut être subordonnée à aucun autre être plus élevé ni être rangée dans aucune espèce de choses, parce qu'elle est le principe suprême de toute classification. Les définitions que les philosophes spéculatifs et les théologiens donnent de Dieu comme de l'être en qui l'existence et l'essence sont inséparables et en qui les attributs et le sujet sont identiques ne renferment que des déterminations empruntées à l'essence de la raison.

L'intelligence ou la raison est enfin l'être *nécessaire*. La raison est parce qu'il n'y a que l'existence de la raison qui est raison, parce que s'il n'y avait aucune raison, aucune conscience, tout ne serait rien, l'être serait égal au néant. C'est la conscience seule qui établit une différence entre l'être et le non-être; c'est en elle que se révèle la valeur de la vie, la valeur de la nature. Pourquoi y a-t-il en général quelque chose? Pourquoi un monde? par la simple raison que si *quelque chose* n'existait pas, ce serait le *rien* qui existerait; que s'il n'y avait pas de raison il n'y aurait que *non raison*. Le monde existe donc parce que c'est une absurdité que le monde n'existe pas. Dans le *non-sens* de sa *non-existence* tu trouveras le vrai sens de son existence; dans le manque de fondement de l'idée qu'il n'existe pas la vraie raison pour laquelle il existe. Le néant est sans signification et sans but; l'être seul a un but et un sens. Il y a de l'être parce que l'être seul est raison et vérité. Être est le besoin absolu et l'absolue nécessité. Quel est le fondement de l'existence qui a le sentiment d'elle-même, de la vie? le besoin de la vie. Mais à qui est-ce un besoin? à ce qui ne vit pas. Ce

n'est pas un être ayant la faculté de voir qui a fait l'œil; si déjà il voit, pourquoi le ferait-il? Non! ce n'est qu'un être qui ne voit pas qui a besoin d'yeux. Nous sommes tous venus dans le monde sans connaissance et sans volonté, mais nous y sommes venus afin qu'il y eût dans le monde connaissance et volonté. Le monde provient donc d'un besoin, d'une nécessité, mais non pas d'une nécessité ayant sa source dans un autre être, dans un être différent, — ce qui est une pure contradiction; — il provient de sa propre nécessité, de la nécessité de la nécessité, parce que sans le monde il n'y aurait point de nécessité et par conséquent point de raison, point d'intelligence. Ainsi c'est la négativité, comme s'expriment les philosophes spéculatifs, c'est le néant qui est le fondement de l'univers, mais un néant qui se détruit lui-même, un néant qui existerait *per impossibile* si le monde n'existait pas. C'est d'un besoin, d'un manque que provient l'existence en général; mais c'est une fausse spéculation que de faire de ce manque un être ontologique, un Dieu, car ce manque n'existe que dans la supposition que rien n'existe. L'univers ne provient que de lui-même et est par lui-même nécessaire; mais sa nécessité n'est que la nécessité de la raison. La raison en tant qu'elle embrasse toutes les réalités — car que sont toutes les splendeurs de l'univers sans la lumière et qu'est la lumière extérieure sans la lumière intérieure — la raison est l'être le plus indispensable, le besoin le plus essentiel et le plus profond. La raison est l'existence qui a conscience d'elle-même; en elle se révèlent le but et la signification des choses; elle est l'être se considérant lui-même comme son propre but, comme le but final de tout. Ce qui est

à soi-même son propre objet, son propre but, c'est l'être suprême; ce qui est maître de soi est tout-puissant.

IV

DIEU EN TANT QU'ÊTRE MORAL OU LOI

Dieu en tant que Dieu, c'est-à-dire l'être infini, universel, pur de tout anthropomorphisme, n'a pas plus d'importance pour la religion que n'en a pour une science particulière un principe général qui lui sert de point de départ. La conscience de la limitation et du néant de l'homme provenant de la conscience de l'infinité de l'être divin n'est point du tout une conscience religieuse; elle indique au contraire le sceptique, le matérialiste, le panthéiste. La religion est aussi peu sérieuse lorsqu'elle parle de notre néant que lorsqu'elle parle de cet être abstrait dont la comparaison avec nous nous fait sentir ce néant; elle ne s'attache réellement qu'aux attributs, aux qualités qui révèlent l'homme à l'homme; nier l'homme, c'est nier la religion.

Il est bien dans l'intérêt de la religion que l'être qui est son objet soit différent de l'homme, mais il est encore plus dans son intérêt que cet être soit un être humain. Car si dans son essence il n'avait rien de commun avec la nature humaine, comment l'homme pourrait-il s'inquiéter s'il existe ou non? comment l'homme

prendrait-il tant d'intérêt à son existence si son propre être n'y avait aucune part?

Dans la religion l'homme cherche la satisfaction de ses désirs; la religion est son bien suprême. Mais il lui serait impossible de trouver en Dieu la consolation et la paix, si ce Dieu était d'une nature tout à fait différente de la sienne. Il me serait impossible de partager le contentement intérieur d'un être si mon propre être n'était pas identique au sien. Tout ce qui vit ne sent de goût et de satisfaction que dans sa propre nature, dans son propre élément. Par conséquent, si l'homme trouve en Dieu la paix et le bonheur, c'est parce que Dieu est son être véritable, c'est parce qu'en Dieu seul il est réellement chez lui et qu'il reconnaît comme étrangères à sa nature toutes les choses dans lesquelles il cherchait jusqu'alors la satisfaction et le repos. Pour que l'homme soit heureux en Dieu il faut qu'il s'y trouve lui-même. « Personne ne trouvera la divinité et en même temps le bonheur, s'il ne la cherche pas comme elle-même veut être cherchée, c'est-à-dire dans la contemplation et l'étude de l'humanité dans le Christ. » Chaque être trouve le repos dans le lieu de son origine, de sa naissance : le lieu de ma naissance c'est la divinité; la divinité est ma *patrie*. « Ai-je un père en Dieu! oui, et non-seulement un père, mais encore mon propre être; avant d'être en moi et par moi-même, j'étais déjà né dans le sein de la divinité. »

Un Dieu qui n'exprime que l'essence de la raison pure n'est point le Dieu de la religion, parce qu'il ne peut la satisfaire. La raison ne s'intéresse pas seulement à l'homme, mais encore aux êtres en dehors de l'homme, c'est-à-dire à la nature. L'homme d'intelligence pure

va jusqu'à s'oublier lui-même dans la contemplation des choses extérieures. Les chrétiens se moquaient des philosophes païens, parce qu'au lieu de penser à eux-mêmes, à leur salut, ils ne s'étaient occupés que de ce qui n'était pas eux. Le chrétien ne pense qu'à lui. L'intelligence étudie avec autant d'enthousiasme la puce, le pou, que l'homme même l'image de Dieu. La raison est l'*indifférence absolue, l'identité de toutes les choses et de tous les êtres*. Ce n'est pas au Christianisme, ce n'est pas à l'enthousiasme religieux, mais à l'enthousiasme de la raison que nous sommes redevables de l'existence d'une botanique, d'une minéralogie, d'une physique et d'une astronomie. En un mot, l'intelligence est un être universel, panthéistique; c'est l'amour de l'ensemble des êtres et des choses, tandis que le caractère propre de la religion, et surtout de la religion chrétienne, c'est d'être anthropothéistique, c'est d'être l'amour exclusif de l'homme pour lui-même, l'affirmation exclusive de la nature humaine considérée en elle-même indépendamment des choses extérieures. La raison s'occupe bien de la nature de l'homme, mais d'une manière objective, c'est-à-dire dans ses rapports avec les objets et pour les objets eux-mêmes, et l'exposition de ces rapports constitue la science. Il faut donc, pour que l'homme trouve dans la religion la paix et le bonheur, qu'elle contienne autre chose que l'essence de la raison pure, et ce quelque chose doit nous révéler sa nature intime, doit en être le noyau même, le cœur.

Le premier des attributs de Dieu dans toutes les religions et surtout dans le Christianisme est celui de la perfection morale. Mais Dieu conçu comme l'être moralement parfait n'est pas autre chose que l'idée de

moralité réalisée, que la loi morale personnifiée, que l'être moral de l'homme proclamé l'être absolu. C'est l'essence propre de l'homme, puisque le Dieu moral exige de l'homme qu'il soit semblable à lui-même : « Dieu est saint, vous devez être saints comme Dieu; » c'est la conscience humaine elle-même; car autrement comment l'homme pourrait-il trembler devant l'être divin, comment lui adresser ses plaintes et ses prières, comment en faire le juge de ses pensées et de ses intentions les plus secrètes?

Mais la conscience de l'être moralement parfait entendu comme être abstrait et affranchi des passions de l'humanité nous laisse froids et vides; elle nous fait sentir notre nullité personnelle et, ce qui nous est le plus sensible, notre nullité morale. Je ne suis pas douloureusement affecté du contraste de la toute-puissance et de l'éternité divines avec ma limitation dans le temps et dans l'espace, parce que la toute-puissance ne m'ordonne pas d'être moi-même tout-puissant, ni l'éternité d'être moi-même éternel. Mais je ne puis avoir conscience de la perfection morale sans sentir en même temps qu'elle est une loi pour moi. Cette perfection, du moins pour la conscience morale, ne dépend pas de la nature; elle ne dépend que de la volonté; c'est la volonté parfaite. Cette volonté une avec la loi, elle-même loi, je ne puis la penser sans la considérer en même temps comme un devoir. En un mot, l'idée de l'être moralement parfait n'est pas seulement une idée abstraite, mais encore une idée pratique, qui m'excite à l'action et me met dans un état de tension, de désaccord avec moi-même, parce qu'en me criant ce ***que je dois être***, elle me dit en même temps sans détours ce

que je ne suis pas. Et ce désaccord est dans la religion d'autant plus douloureux et d'autant plus terrible qu'elle oppose à l'homme son propre être en le lui représentant comme un être différent de lui et de plus comme un être personnel qui hait et maudit les pécheurs et leur refuse sa grâce, source de tout salut et de toute félicité.

Comment l'homme rétablit-il l'accord entre lui et l'être parfait? comment se délivre-t-il des tourments causés par la conscience de ses fautes, par la conscience de son néant? comment parvient-il à émousser l'aiguillon mortel du péché? le voici : c'est en faisant du cœur, de l'amour, la puissance suprême, la vérité absolue; c'est en considérant Dieu, non plus seulement comme loi, comme être moral et abstrait, mais encore et bien plutôt comme être sensible, aimant, subjectivement humain.

La raison ne juge que d'après la loi, le cœur est plein de condescendance et d'égards, et chacun trouve avec lui des accommodements. Personne ne peut satisfaire à la loi qui nous impose la perfection morale, et c'est pourquoi la loi ne satisfait pas l'homme, le cœur. La loi condamne, le cœur s'éprend de pitié même pour le coupable; pour la loi je suis un *être abstrait;* pour le cœur un *être réel*. Le cœur me donne la conscience que je suis homme; la loi me donne seulement la conscience que je suis pécheur. La loi *soumet* l'homme à sa puissance, l'amour le *rend libre*.

L'amour est le lien, le principe médiateur entre le parfait et l'imparfait, le général et l'individuel, entre Dieu et l'homme, entre l'être saint et l'être pécheur;

l'amour est dieu même, et hors de lui il n'y a point de Dieu. L'amour fait de l'homme un dieu et de Dieu un homme, fortifie le faible et affaiblit le fort, abaisse ce qui est élevé, relève ce qui est abaissé, idéalise la matière et matérialise l'esprit. Dans l'amour la nature est esprit, et l'esprit nature. Aimer, au point de vue de l'esprit, c'est anéantir l'esprit; au point de vue matériel, c'est anéantir la matière. L'amour est ***matérialisme***, un amour immatériel n'est rien. Dans les aspirations de son amour pour un objet éloigné, l'idéaliste abstrait prouve malgré lui la vérité du monde sensible. Mais en même temps l'amour est l'idéalisme de la nature; c'est lui qui inspire au rossignol ses chants, et qui orne d'une couronne de fleurs les organes générateurs de la plante. Quels miracles ne fait-il pas dans notre vie commune, dans notre vie politique! Il réunit et réconcilie ce que la foi, les symboles divers et l'erreur séparent et rendent ennemis. Ce que les anciens mystiques disaient de Dieu, qu'il est à la fois le plus sublime et le plus commun des êtres, cela ne peut se dire en vérité que de l'amour, et non pas d'un amour rêvé, imaginaire, non! de l'amour réel, de l'amour qui a chair et sang.

Oui, de l'amour qui a chair et sang, parce que lui seul peut remettre les péchés commis par la chair et le sang. Un être purement moral ne peut point pardonner ce qui enfreint la loi de la moralité. Si, par conséquent, on regarde Dieu comme un être miséricordieux, c'est qu'on en fait un être ***non moral*** ou mieux ***plus que moral***, c'est-à-dire un être humain. Notre délivrance du péché est notre délivrance de la justice morale abstraite; c'est l'affirmation de l'amour,

de la pitié, de la sensualité. Ce ne sont pas des êtres abstraits, non! ce sont seulement des êtres matériels qui peuvent être émus, touchés. ***La pitié est le sentiment du droit de la sensualité.*** C'est pourquoi Dieu ne pardonne les fautes des hommes que dans sa conscience de Dieu homme, de Dieu fait chair et non de Dieu abstrait, purement intelligent. Dieu comme homme ne pèche point, mais il connaît et prend sur lui les passions, les souffrances et les besoins de la matière; le sang du Christ nous purifie à ses yeux de nos fautes : le *sang humain* de Dieu est seul capable d'apaiser sa colère et d'exciter sa pitié; c'est-à-dire nos péchés nous sont pardonnés parce que nous sommes des êtres de chair et de sang, et non pas des êtres abstraits.

V

LE MYSTÈRE DE L'INCARNATION OU DIEU EN TANT QU'ÊTRE MISÉRICORDIEUX

C'est donc par la conscience de l'amour que l'homme se réconcilie avec Dieu ou plutôt avec lui-même, avec son propre être que dans la *loi* il se représente comme un être différent de lui. La conscience de l'amour divin, ou, ce qui est la même chose, Dieu envisagé comme un être humain, voilà le mystère de l'Incarnation, le mystère du Dieu fait homme. L'Incarnation n'est que l'apparition sensible, visible et palpable de la

nature humaine de Dieu. Ce n'est pas pour lui-même que Dieu s'est incarné, c'est pour nous, c'est par pitié pour nos besoins qui sont encore ceux de l'homme religieux; c'est parce qu'il était déjà en lui-même un Dieu homme que son cœur s'est ému des malheurs de l'humanité. L'incarnation a été une larme de la pitié divine, la manifestation pour nos sens d'un être doué des mêmes sentiments que nous, et, par conséquent. d'une nature semblable à la nôtre.

Si l'on n'a en vue que le Dieu fait homme, l'incarnation paraîtra un événement extraordinaire, inexplicable, mystérieux; mais le Dieu devenu homme n'a fait que révéler l'homme devenu Dieu. Avant que Dieu s'abaissât jusqu'à être homme, l'homme a dû s'élever jusqu'à être Dieu. Comment aurait-il pu en être autrement? Ce vieux principe : Rien ne vient de rien, peut aussi s'appliquer ici. Un roi qui n'a pas à cœur le bien de ses sujets, qui, bien que sur le trône, n'habite pas en esprit dans leurs demeures, qui, dans sa manière de voir et de sentir, n'est pas, comme dit le peuple, un homme comme tout le monde; un tel roi ne daignera jamais descendre de ce trône pour honorer et réjouir son peuple par sa présence; et, si le sujet se sent honoré par la présence de son roi, ce sentiment se rapporte-t-il à cette présence même? non, il se rapporte à l'intention, à la manière d'être qui en est le fondement. Mais ce qui, en vérité, est cause dans la religion devient effet dans la conscience religieuse. L'élévation de l'homme jusqu'à Dieu est regardée comme une conséquence de l'abaissement de Dieu jusqu'à l'homme. Dieu, dit la religion, s'est fait homme afin que l'homme devînt Dieu.

Si l'on trouve quelque chose de profond et de mystérieux ou plutôt de contradictoire dans cette proposition : « Dieu est ou devient homme, » cela provient de ce que l'on confond l'idée ou les attributs de l'être métaphysique, universel, infini, avec l'idée ou les attributs du Dieu de la religion, c'est-à-dire les attributs de l'intelligence avec ceux du cœur, confusion qui apporte le plus grand obstacle à la connaissance précise et exacte des mystères religieux. Il ne s'agit en réalité que de la forme humaine d'un Dieu qui, dans son essence, dans le fond intime de son âme, est déjà un être miséricordieux, capable de pitié, c'est-à-dire humain.

C'est ce qu'exprime la doctrine de l'Église lorsqu'elle fait incarner non la première personne de la Divinité, mais la seconde; la seconde qui représente l'homme en Dieu et devant Dieu, la seconde qui, en vérité, comme la suite le démontrera, est pour la religion la personne vraie, la personne première. Par l'intermédiaire de cette idée, l'incarnation devient une conséquence nécessaire, intelligible par elle-même. Soutenir que l'incarnation est purement et simplement un fait qui ne peut être connu que par une révélation théologique, c'est faire preuve du matérialisme religieux le plus stupide; car ce mystère est une conclusion qui a pour base des prémisses faciles à comprendre. Mais il est aussi insensé de vouloir la déduire de principes abstraits, purement spéculatifs; car la métaphysique n'a affaire qu'à la première personne, qui ne s'incarne pas et qui n'est point une personne dramatique.

On voit, par cet exemple, quelle différence sépare l'anthropologie de la philosophie spéculative. L'anthropologie ne considère pas l'incarnation comme quelque

chose d'extraordinaire, ainsi que le fait la spéculation éblouie par son apparence mystique; elle détruit au contraire l'illusion qui fait croire à quelque chose de surnaturel, de mystérieux; elle critique le dogme et le réduit à ses éléments naturels, innés dans l'homme, à son centre et à sa source intimes; elle le ramène — à l'amour.

Le dogme met en présence l'amour et Dieu. Dieu est l'amour : qu'est-ce que cela veut dire? Dieu est-il quelque chose en dehors de l'amour, un être particulier, d'une nature différente, comme lorsque je dis d'une personne : Elle est l'amour même? Assurément; car, dans le cas contraire, je devrais renoncer au nom de Dieu. L'amour devient ainsi quelque chose à part; il devient une qualité personnelle, il n'a plus que le rang d'attribut et non celui de sujet, de l'être même. Dieu peut m'apparaître encore sous une autre forme que celle de l'amour, sous celle, par exemple, de la toute-puissance, d'une puissance sombre à laquelle, quoique à un degré inférieur, les démons, les diables peuvent aussi prendre part.

Tant que l'amour n'est pas élevé au rang de substance, de l'être lui-même, il reste derrière lui un sujet qui, sans amour, est encore quelque chose, un monstre sans sympathie, un être diabolique dont la personnalité distincte de l'amour s'abreuve et se réjouit du sang des incrédules et des hérétiques; il reste le fantôme du fanatisme religieux. Mais l'amour n'en est pas moins le point essentiel de l'incarnation, bien que plongé dans la nuit de la conscience telle que la religion la fait. C'est l'amour qui a déterminé Dieu à se dépouiller de sa divinité. Ce n'est pas de cette divinité comme

telle, du sujet, c'est de l'amour, de l'attribut qu'est sortie la négation de lui-même. Ainsi il y a dans l'amour une puissance et une vertu supérieures à la divinité. Par l'amour Dieu a été vaincu; c'est à lui qu'il a sacrifié sa majesté divine. Et qu'était cet amour? un autre que le nôtre? un autre que celui auquel nous sacrifions nos biens et notre sang? Etait-ce l'amour de lui-même en tant que Dieu? Non, c'était l'amour de l'homme, et l'amour de l'homme n'est-il pas un amour humain? Puis-je aimer l'homme sans l'aimer humainement, sans l'aimer comme il aime lui-même quand il aime réellement? Dans le cas contraire, l'amour ne serait-il pas peut-être un amour diabolique? car le démon aussi aime l'homme; il est vrai que ce n'est pas pour l'homme lui-même; c'est par égoïsme, c'est pour s'élever en dignité, pour augmenter sa puissance. Mais Dieu aime l'homme pour lui-même, pour le rendre bon et heureux. Ne l'aime-t-il pas par conséquent comme l'homme digne de ce nom aime son semblable? L'amour en général a-t-il un pluriel? n'est-il pas partout égal à lui-même? Quel est donc notre sauveur, notre rédempteur? Dieu ou l'amour? l'amour; car Dieu comme tel ne m'a pas délivré : c'est l'amour qui, dans sa sublimité, est au-dessus de la différence entre personnalité divine et personnalité humaine. De même que Dieu s'est donné, s'est nié lui-même par amour, de même par amour nous devons nier Dieu; car, si nous ne sacrifions pas Dieu à l'amour, nous sacrifierons l'amour à Dieu, et il ne nous restera plus à la place de l'être miséricordieux que l'être sanglant du fanatisme.

Le mystère surnaturel et incompréhensible est ainsi

ramené à une vérité simple, naturelle à l'homme, à une vérité exprimée non-seulement par la religion chrétienne, mais encore par toute autre religion, quoique d'une manière moins précise et moins complète. Toute religion qui prétend à ce nom suppose nécessairement que Dieu n'est pas indifférent pour les êtres qui l'honorent, que rien d'humain ne lui est étranger, et qu'il est lui-même un Dieu humain par cela même qu'il est l'objet de l'adoration de l'humanité. Chaque prière dévoile le mystère de l'Incarnation, chaque prière est en réalité une incarnation de Dieu. Dans la prière je fais descendre Dieu dans le malheur de l'homme, je lui fais prendre part à mes besoins et à mes faiblesses. Dieu n'est pas sourd à mes plaintes, il s'éprend de pitié pour moi, il nie sa divine majesté, son élévation sublime au-dessus de tout ce qui est humain et borné; il devient homme avec l'homme, il est affecté de mes douleurs. Dieu aime l'homme, cela veut dire : Dieu souffre du malheur de l'homme. L'amour est inintelligible sans une communauté de sentiments; point de communauté de sentiments sans sympathie. Je ne sens que pour un être sensible, que pour un être de même nature que moi, dans lequel je me sens moi-même, dont je partage les souffrances. Sympathie suppose égalité de nature. Cette identité de nature entre Dieu et l'homme est exprimée par l'incarnation, par la providence, par la prière.

La théologie, il est vrai, qui n'a dans la tête que les attributs métaphysiques de Dieu, tels que l'éternité, l'immuabilité et d'autres semblables, la théologie nie en Dieu la faculté de souffrir; mais elle nie en même temps la vérité de la religion. Dans l'acte de la prière

l'homme religieux croit à une participation réelle de l'être divin, à ses besoins et à ses souffrances; croit que la volonté de Dieu peut être influencée par la force intime de la prière, par la puissance du cœur; croit qu'il sera entendu réellement et au moment même. L'homme vraiment religieux met sans façon son cœur en Dieu; Dieu est pour lui un cœur sensible à tout ce qui affecte l'homme. Le cœur ne peut s'adresser qu'au cœur, il ne peut trouver qu'en lui-même sa consolation.

Cette assertion que l'accomplissement de la prière est déterminé de toute éternité, que dès l'origine il est entré dans le plan de la création, est une fiction vide et absurde, produit d'une manière de penser purement mécanique et en contradiction directe avec l'essence de la religion. « Nous avons besoin, dit Lavater, en cela tout à fait d'accord avec l'idée religieuse, nous avons besoin d'un Dieu arbitraire qui fasse ce qui lui plaît. » D'ailleurs dans cette fiction Dieu n'en est pas moins à la disposition de l'homme ; seulement la difficulté est reculée dans le lointain de l'éternité. Que Dieu se décide maintenant à exaucer ma prière, ou qu'il s'y soit déjà décidé, au fond c'est tout un.

On se rend coupable de la plus grande inconséquence lorsqu'on rejette comme indigne de Dieu l'idée qu'il peut être influencé par la prière, par la puissance des vœux de l'homme. Croit-on en un être objet de l'adoration, objet des aspirations du cœur, en une providence inintelligible sans amour, et que l'amour, par conséquent, guide dans toutes ses actions : alors on croit aussi en un être qui a un cœur, sinon anatomiquement, du moins physiquement humain. La fantaisie religieuse

met tout en Dieu, tout, excepté ce qu'elle-même dédaigne. Les chrétiens n'ont pas donné à leur Dieu des sentiments en contradiction avec leurs idées morales, mais ils lui ont donné et devaient lui donner les sentiments, les affections de l'amour et de la pitié. Et l'amour que la religion met en Dieu n'est pas un amour imaginaire, mais un amour véritable, réel. Dieu est aimé et aime à son tour. Dans l'amour divin se manifeste, s'affirme l'amour humain. L'amour se contemple lui-même en Dieu, il ne voit en lui que sa propre vérité. Dans l'incarnation la religion ne fait qu'avouer ce qu'elle nie en devenant théologie, en réfléchissant sur elle-même ; elle avoue que Dieu est un être entièrement humain. Pour rendre heureux ce qu'il aime, l'amour ne connaît rien de mieux que de se laisser voir. Contempler face à face l'invisible bienfaiteur est pour l'amour le désir le plus ardent. Voir est un acte divin. Le bonheur réside dans la seule vue de ce qu'on aime. Le regard est la certitude de l'amour. Et l'incarnation ne doit rien être, rien exprimer, rien produire autre chose que la certitude complète de l'amour de Dieu pour l'homme. L'amour reste, mais l'incarnation sur la terre est un fait passager ; l'apparition de Dieu a été limitée dans le temps et dans l'espace, et elle ne s'est révélée aux regards que d'un petit nombre, mais la cause intime de cette apparition est générale et éternelle.

L'amour de Dieu pour l'homme est la preuve la plus claire, la plus irréfutable que l'homme dans la religion se contemple comme un divin objet, comme un but divin, et que ses rapports avec Dieu ne sont que ses rapports avec lui-même. Dieu, l'Être suprême, sans

besoins et sans désirs, s'humilie et s'abaisse pour moi ; pour lui j'ai de la valeur et par là se révèle à mon intelligence l'importance divine de mon être. Rien ne peut, en effet, exprimer d'une manière plus sublime la valeur de l'homme que la vue d'un Dieu devenu homme lui-même, que la certitude que l'homme est l'objet, le but final de l'être divin. L'amour de Dieu me rend aimant ; l'amour de Dieu pour l'homme est le fondement de l'amour de l'homme pour Dieu. « Aimons-le, dit l'apôtre, puisqu'il nous a aimés le premier. » Qu'aimé-je donc en Dieu si ce n'est son amour pour l'homme ? Mais si j'aime et adore l'amour avec lequel Dieu aime l'homme, n'est-ce pas en réalité l'homme que j'aime ; mon amour de Dieu n'est-il pas, quoique indirectement, mon amour de l'homme ? Ce que j'aime est mon cœur, mon contenu, mon être ; en perdant l'objet aimé nous perdons tout désir de vivre. L'homme est par conséquent le contenu, le cœur même de Dieu ; son bonheur est pour Dieu l'affaire la plus importante. L'amour de Dieu, pour nous fondement et centre de la religion, n'est en réalité que notre amour de nous-mêmes, et cette proposition : Dieu aime l'homme, n'est qu'un orientalisme qui, traduit en français, exprime simplement ceci : *L'amour de l'homme est ce qu'il y a de plus grand et de plus sublime.*

Cette vérité, à laquelle nous avons réduit par l'analyse le mystère de l'Incarnation, n'a pas échappé à la conscience religieuse. « Celui, dit Luther, celui qui pourrait faire pénétrer ce mystère dans son cœur, celui-là resterait en paix avec les hommes et aimerait sur la terre toute chair et tout sang à cause de la chair et du sang dont la place est là-haut à la droite de Dieu.

La tendre humanité du Christ remplirait les cœurs d'une telle félicité, que jamais aucun sentiment de colère ou d'inimitié ne pourrait s'y introduire, et que, dans son ivresse, tout homme porterait son frère en triomphe. Nous ressentirions une joie infinie d'être ainsi élevés au-dessus de toutes les créatures, au-dessus même des anges, car nous pourrions nous écrier avec orgueil : « Notre propre chair, notre propre sang sont « assis à la droite de Dieu, » et cette pensée allumerait en nous un feu si ardent que nous serions tous unis et fondus comme dans une même fournaise, dans notre amour les uns pour les autres. » Mais ce qui est en vérité dans la religion l'affaire principale, l'essence même de la fable, devient affaire secondaire, n'est plus que la morale de la fable dans la conscience religieuse.

VI

LE MYSTÈRE DE LA PASSION

Un des caractères essentiels du Dieu fait homme, du Christ, c'est la passion. Souffrir est le plus grand témoignage que l'amour puisse donner de lui-même. Toutes les pensées, tous les sentiments qui se rattachent au Christ se concentrent dans l'idée de la douleur. Dieu en tant que Christ est l'idéal de toutes les misères de l'homme. Les philosophes païens célébraient l'activité et surtout la libre activité de l'intelligence comme

l'activité suprême et divine ; les chrétiens ont sanctionné la douleur et l'ont placée en Dieu même. Si Dieu, comme acte pur, est le Dieu de la philosophie abstraite, le Christ, au contraire, le Dieu des chrétiens est la passion pure, la plus haute pensée métaphysique, l'être suprême du cœur. Est-il rien, en effet, qui fasse sur le cœur plus d'impression que la souffrance ? et surtout la souffrance de l'être qui par lui-même ne peut ni ne doit souffrir, la souffrance de l'innocent, la souffrance pour le salut des autres, la souffrance de l'amour et du dévouement ? Et c'est justement parce que l'histoire des douleurs de l'amour est l'histoire la plus saisissante pour le cœur humain,— et il serait ridicule de vouloir se figurer un autre cœur que celui de l'homme,— c'est pour cela qu'elle ne fait qu'exprimer l'essence même du cœur, qu'elle ne doit qu'à lui son existence, et non à une invention de l'esprit ou de la fantaisie. Le cœur, en effet, n'est pas inventif comme l'imagination ; il est complétement passif, et tout ce qui vient de lui lui paraît venir d'ailleurs, produit sur lui l'effet d'une inexorable nécessité. Le cœur s'empare de l'homme et le maîtrise comme un démon ou comme un dieu. Il ne connaît point d'autre dieu, point d'être plus parfait que lui-même ; son Dieu peut bien avoir un nom particulier, mais non une nature différente de la sienne. Et c'est du cœur, du penchant intime à faire le bien, à vivre et à mourir pour les hommes, du penchant divin de la bienfaisance qui veut rendre heureux tous les êtres sans exception, même le plus coupable et le plus vil, du devoir moral de la bienfaisance dans le sens le plus élevé, lorsqu'il est devenu une nécessité intime, le cœur tout entier, c'est du cœur humain par conséquent,

tel qu'il se révèle à nous, toujours et partout; qu'est sorti le Christianisme vrai, le Christianisme sublime, le Christianisme tel qu'il est, une fois purifié des éléments et des contradictions théologiques.

Comme nous l'avons fait jusqu'ici, retournons les oracles de la religion, regardons-les comme des contre-vérités, changeons l'attribut en sujet et le sujet en attribut, et nous aurons le vrai. Dieu souffre, non pour lui-même, mais pour les autres, pour l'humanité. Souffrir ici est l'attribut. Traduisons cela en français, et voici le sens que nous trouverons : *Souffrir pour les autres est une action divine ; quiconque vit et meurt pour autrui agit divinement, est pour l'homme un dieu.*

Cependant la passion du Christ représente non-seulement la souffrance morale, la souffrance de l'amour qui se dévoue, mais encore la souffrance comme telle, comme expression de notre faculté de souffrir en général. La religion chrétienne est si peu une religion surhumaine qu'elle sanctifie même la faiblesse de l'homme. Si le philosophe païen s'écrie, en apprenant la mort de son fils : « Je savais que j'avais engendré un mortel, » le Christ, au contraire, du moins le Christ biblique, — et nous n'en connaissons point d'autre, — verse des larmes sur la mort de Lazare, sur une mort qui n'était pourtant, en vérité, qu'une mort apparente. Si Socrate vide la coupe de ciguë sans faiblesse et sans émotion, le Christ s'écrie, au contraire : « S'il est possible, éloignez de moi ce calice. » Le Christ est, sous ce rapport, l'aveu que se fait à elle-même la sensibilité de l'homme. La conscience de cette sensibilité, tout à fait en contraste avec le principe païen du stoïcisme dans l'énergie de sa volonté et de son indépendance, le

chrétien l'a mise dans la conscience de Dieu ; en Dieu il la retrouve affirmée et pardonnée, pourvu qu'elle ne soit pas une coupable faiblesse.

Souffrir, tel est le plus grand commandement du Christianisme ; l'histoire du Christianisme lui-même est l'histoire de la passion de l'humanité. Chez les païens, des cris de joie sensuelle se mêlaient au culte des dieux ; chez les chrétiens, du moins chez les premiers, les larmes et les soupirs du cœur font partie du service divin. Mais de même qu'un culte sensuel indique partout un dieu des sens et de la vie, de même que les cris de joie ne sont qu'une définition sensible de la nature des dieux auxquels ils sont adressés ; de même aussi les soupirs du cœur chez les chrétiens sont, pour ainsi dire, des sons qui proviennent de l'âme, de l'essence intime de leur Dieu. C'est avec des larmes, avec les larmes de l'aspiration et du repentir, que les premiers chrétiens croyaient le mieux honorer la Divinité. La religion chrétienne dit bien : « Le Christ a tout fait pour nous, il nous a délivrés et réconciliés avec Dieu ; » et l'on pourrait de là tirer cette conclusion : « Livrons-nous désormais à la joie ; qu'avons-nous besoin de nous inquiéter de notre pardon, nous sommes déjà pardonnés ; » mais la passion produit sur nous une plus grande impression que notre délivrance. Notre salut n'est que le résultat de la passion ; la passion est le fondement, la cause de notre salut. Aussi s'empare-t-elle de nous plus fortement et devient-elle un objet d'imitation. Si Dieu lui-même a souffert pour moi, puis-je me permettre la joie, du moins sur cette terre corrompue qui a été le théâtre de ses souffrances ? Ce que fait mon Dieu, mon Seigneur, ne doit-il pas me

servir d'exemple? Dois-je me mettre au-dessus de lui, ne prendre aucune part à ses souffrances, m'emparer du gain sans partager les frais? L'histoire de sa passion ne doit-elle être pour moi que l'objet d'un froid souvenir, ou bien même une cause de joie, parce que cette passion a payé mon bonheur futur? Qui peut avoir cette pensée? Qui peut vouloir s'exclure des tourments supportés par son Dieu?

Le Christianisme est la religion de la douleur. Les images du Crucifié que nous rencontrons aujourd'hui encore dans tous les temples ne nous représentent pas le Sauveur, mais seulement le Dieu sur la croix, le Dieu qui a souffert. Les mortifications, les tourments que s'imposaient les chrétiens n'étaient que les conséquences psychologiques de l'effet produit par cette contemplation religieuse. Comment pourrait-il ne pas avoir envie de crucifier les autres et lui-même celui qui n'a dans l'esprit que l'image de la croix? N'avons-nous pas le droit de tirer cette conclusion tout aussi bien que les Pères de l'Église celui de reprocher au paganisme l'excitation à la débauche et à la licence par la vue des images licencieuses des dieux?

Dieu souffre, cela veut dire tout simplement : Dieu est un cœur. Le cœur est la source de toutes les souffrances. Un être qui ne peut pas souffrir est un être sans cœur. Le mystère de la passion n'est que le mystère de la sensibilité. Cette proposition : Dieu est un être sensible, n'est que l'expression religieuse de cette autre : La sensibilité est d'une nature divine.

L'homme a la conscience non-seulement d'une source d'action, mais encore d'une source de passion en lui-même. Je sens : et je sens non-seulement la vo-

lonté et la pensée avec lesquelles je ne suis que trop souvent en lutte, mais encore le sentiment; et ce sentiment, bien qu'il soit la source de toutes mes souffrances, de toutes mes faiblesses et de toutes mes douleurs, je ne puis m'empêcher de voir qu'il appartient à ma nature intime ; qu'il est une puissance, une perfection sublime et divine. Que serait un homme sans sentiment? Le sentiment est la puissance musicale dans l'homme. De même que l'homme sent en lui un penchant à la musique, une nécessité intime qui le pousse à exprimer par des sons, par des chants ses impressions de douleur ou de joie, de même aussi et avec la même nécessité, il est entraîné à adresser ses pleurs et ses soupirs religieux au sentiment lui-même comme à un être extérieur et divin.

La religion ne fait que refléter la nature humaine. Tout ce qui est trouve en soi plaisir et joie, s'aime et s'aime avec droit. Reprocher à un être son amour de lui-même, c'est lui reprocher son existence. Exister, c'est se soutenir, s'affirmer, s'aimer; quiconque est las de la vie cherche à s'en délivrer. Partout où le sentiment n'est pas abaissé, opprimé, comme chez les stoïciens, partout où on lui permet d'exister, là il obtient une signification et une puissance religieuses, là il s'élève à un degré qui lui permet de se réfléchir en lui-même, de se contempler en Dieu.

Dieu est le miroir de l'homme.

Tout ce qui a de la valeur pour l'homme, ce qui lui paraît accompli, parfait, ce qui lui procure une joie véritable, cela seul est pour lui, Dieu. Le sentiment te paraît-il une faculté sublime, il est par cela même pour toi une faculté divine. L'homme sensible ne croit qu'à

un Dieu sensible, c'est-à-dire ne croit qu'à la vérité de sa propre nature, car il ne peut croire autre chose que ce qu'il est lui-même. Sa foi n'est que la conscience de ce qui lui est sacré, et il n'y a de sacré pour l'homme que ce qu'il y a en lui de plus intime, que le dernier fondement, que l'essence même de son individualité. Dieu n'est que le grand livre où l'homme traduit ses plus hautes pensées, ses sentiments les plus purs, où il écrit les noms des êtres qui lui sont les plus chers, les plus sacrés.

On reconnaît une âme amie des affections domestiques, un cœur de femme dans ce penchant à rassembler et à mettre à part tout ce que l'on a connu de grand et de digne d'amour, au lieu de l'abandonner à lui-même, aux vagues du temps qui amène l'oubli, au hasard du capricieux souvenir. L'esprit fort est exposé au danger d'une vie prodigue, dissipée et dissolue ; l'homme religieux, au contraire, unissant toutes choses dans un seul être, est exposé au danger d'une vie concentrée en elle-même, avare et égoïste. Pour l'homme religieux, quiconque est sans religion, paraît orgueilleux et frivole, non parce que ce qui est sacré pour le premier ne l'est pas pour le second ; mais ce que celui-ci n'a que dans l'esprit, regarde comme un simple idéal, celui-là le place en dehors et au-dessus de lui comme un être réel auquel il se subordonne. En un mot, l'homme religieux ayant un point de concentration, a par cela même un but, un point d'appui. Ce n'est pas la volonté seule, ce n'est pas la connaissance vague, c'est le but seul appliqué aux actions qui fonde l'unité de la théorie et de la pratique, qui donne à l'homme un fondement moral, c'est-à-dire un carac-

tère. Tout homme doit se faire un dieu, c'est-à-dire un but final de ses actes. Qui a un but a une loi au-dessus de lui ; il ne se conduit pas seulement lui-même, il est aussi conduit. Qui n'a pas de but n'a ni sanctuaire ni patrie : aucun malheur plus grand ne peut lui arriver. Le but impose des limites, mais ces limites instruisent et dirigent la vertu. Quiconque a un but, un but véritable, a par cela même une religion, sinon dans le sens borné de la plèbe théologique, du moins, et c'est là l'important, dans le sens de la raison, dans le sens de la vérité.

VII

LE MYSTÈRE DE LA TRINITÉ ET DE LA MÈRE DE DIEU

Si l'homme être sensible et sujet à souffrir ne se trouve pas satisfait par un Dieu sans sentiment et sans passion, il ne peut pas non plus se contenter d'un Dieu qui n'est que sentiment, qui n'a ni intelligence ni volonté. Seul, un être qui exprime l'homme tout entier est capable de donner à l'homme pleine et entière satisfaction. Cette conscience de l'homme complet se réalise dans la Trinité. Tous les attributs que nous avons jusqu'ici considérés séparément, la Trinité les réunit dans un seul être déterminé. Toutes les images par lesquelles on a cherché à rendre ce mystère à peu près intelligible, telles qu'esprit. intelligence, mémoire,

amour ou charité, — *mens, intellectus, memoria, voluntas, amor, caritas,* — toutes ces images ou comparaisons employées par la théologie, nous n'avons qu'à les considérer comme l'original, comme modèle, comme réalité, et l'énigme se trouvera résolue.

Dieu pense, Dieu aime, et d'abord il se pense, il s'aime; ce qui est connu et aimé, c'est Dieu lui-même. La conscience manifestée, réalisée, voilà ce que nous rencontrons tout d'abord dans la Trinité. Pour l'homme la conscience est involontairement, nécessairement quelque chose d'absolu. Que j'existe ou non, si je ne le sais pas, c'est tout un. Un Dieu qui ne se connaît pas, un Dieu sans conscience n'est pas un Dieu. De même que l'homme, Dieu ne peut se penser sans être conscient de sa pensée : *La conscience de Dieu n'est pas autre chose que la conscience s'affirmant elle-même, comme une manière d'être absolue et divine.* Mais ce n'est pas là seulement ce qu'exprime la Trinité. Conscience, intelligence, volonté, amour dans le sens d'êtres abstraits, n'appartiennent qu'à la philosophie abstraite. La religion va plus loin, elle est la conscience que l'homme a de lui-même dans sa totalité vivante, conscience dont l'unité n'est réalisée que par l'unité du moi et du toi.

La religion, du moins la religion chrétienne, fait abstraction du monde. L'homme religieux mène une vie silencieuse, retirée en Dieu, éloignée des joies mondaines; il se sépare du monde parce que Dieu lui-même est un être en dehors et au-dessus du monde. Dieu, comme être distinct de la nature, n'est pas autre chose que l'être même de l'homme retiré en soi, s'élevant au-dessus de tout, se délivrant de tout rapport avec

l'ensemble des choses, ou bien n'est que la conscience de notre faculté de faire abstraction de tout, de pouvoir vivre seuls avec nous-mêmes, faculté qui, dans la religion, devient pour l'homme un être extérieur, objet de sa pensée. Dieu en tant que Dieu est l'être qui existe seul purement et simplement; c'est la solitude absolue et l'absolue indépendance : car cela seul peut vivre seul qui ne dépend de rien. Pouvoir vivre seul est un signe de caractère et de force de pensée; la solitude est le besoin du penseur, la société est le besoin du cœur. Nous sommes dépendants dans l'amour, car l'amour est le besoin d'un autre être; nous ne sommes indépendants que dans la pensée. Qui peut vivre seul est maître de soi, se suffit à lui-même.

Mais un Dieu solitaire exclut le besoin essentiel de la vie à deux, de l'amour, de la communauté, de la conscience réelle et complète, de l'autre moi. La religion satisfait à ce besoin en plaçant dans cette silencieuse solitude de l'être divin un autre être différent de Dieu par la personnalité, mais un avec lui par sa nature. Dieu le fils par distinction de Dieu le père. Dieu le père est moi, Dieu le fils toi; moi est intelligence, toi est amour; et l'amour avec l'intelligence, l'intelligence avec l'amour, cela seul est esprit, cela seul est l'homme tout entier.

La vie avec d'autres est seule une vie véritable, satisfaite en soi, une vie divine. Cette simple pensée, cette vérité naturelle, innée dans l'homme, fait tout le secret du mystère de la Trinité. Mais la religion exprime cette vérité d'une manière indirecte, contradictoire, comme elle exprime toutes les autres; elle fait du général le particulier, du sujet l'attribut, et elle

dit : Dieu est une vie en commun, une manière d'être toute d'amour et d'amitié. La troisième personne dans la Trinité ne fait qu'exprimer l'amour des deux personnes divines l'une pour l'autre : c'est l'unité du fils et du père, l'idée de communauté dont on a fait assez mal à propos un être particulier.

L'Esprit-Saint ne doit son existence qu'à un mot, qu'à un nom. Les premiers Pères de l'Église, chacun le sait, identifiaient l'Esprit avec le Fils. Même la personnalité dogmatique qu'il acquit plus tard manque de fondement. Il est l'amour avec lequel Dieu s'aime lui-même et aime les hommes, et de plus l'amour avec lequel l'homme aime ses semblables et Dieu. Il est ainsi l'unité de Dieu et de l'homme, telle que la conçoit la religion, c'est-à-dire personnifiée, réalisée dans un être particulier. Pour nous, cette unité est déjà dans le Père et encore plus dans le Fils; nous n'avons donc pas besoin de faire de l'Esprit-Saint l'objet de notre analyse : en lui la religion se contemple elle-même ; il n'est que le représentant des sentiments et de l'enthousiasme religieux, il n'est que l'aspiration de la créature vers le créateur.

Ce qui prouve qu'il n'y a au fond que deux personnes, c'est que pour l'amour le nombre deux suffit. Partagée entre un plus grand nombre de personnes, sa force se trouverait diminuée. Mais l'amour et le cœur ne font qu'un; le cœur n'est pas une puissance particulière, il est l'homme lui-même en tant qu'il aime. La seconde personne n'est que l'affirmation du cœur humain, l'affirmation du principe de la vie complète, de la vie avec d'autres. C'est comme fils que Dieu échauffe pour la première fois le cœur de l'homme, qu'il de-

vient un objet du sentiment, de l'affection, de l'enthousiasme, du ravissement, parce que le fils n'est pas autre chose que l'ardeur de l'amour, que le feu de l'enthousiasme. Dieu, comme fils, est l'incarnation primitive, la négation de Dieu en Dieu; il est un être borné, puisqu'il provient d'un autre, *ab alio*, tandis que, comme père, il est infini, parce qu'il ne dérive que de lui-même. L'attribut essentiel de la divinité, celui de l'existence absolue, indépendante, s'évanouit dans la seconde personne. Mais c'est Dieu qui engendre lui-même le fils; il renonce à sa divinité rigoureuse et exclusive; il s'abaisse, il s'humilie; il admet en lui la limitation, il devient homme, non pas d'abord par la forme, mais par la nature. Aussi est-ce seulement comme fils que Dieu devient l'objet des sentiments et du cœur de l'homme.

Le cœur ne comprend que ce qui vient du cœur. Par l'impression faite sur lui, on peut juger l'objet qui l'a produite. L'intelligence pure, libre, renie le fils de Dieu; mais l'intelligence que le sentiment détermine, que le cœur obscurcit, le proclame avec ardeur. Celle-ci trouve en lui toute la profondeur de l'être divin, parce qu'elle y trouve le sentiment, le sentiment qui par lui-même est quelque chose d'obscur et paraît profond et mystérieux. Le fils saisit le cœur, parce que le vrai père du fils de Dieu est le cœur humain lui-même; le fils n'est pas autre chose que le cœur divin, que le cœur de l'homme, qui pour lui-même est u Dieu.

Un Dieu qui n'a pas en lui le principe de la limitation, du sentiment de dépendance, de la sensualité, un tel Dieu n'est rien pour un être sensible et borné. Un

tel Dieu ne peut avoir ni sens, ni intelligence, ni sympathie pour ce qui est limité, fini. Comment pourrait-il être le père des hommes, comment aimer des êtres inférieurs, s'il n'avait pas en lui-même un être subordonné, un fils, s'il ne savait pas pour ainsi dire, par sa propre expérience, ce que c'est que l'amour? L'homme qui n'a pas de famille prend beaucoup moins de part aux chagrins domestiques d'un autre que celui qui en a une. C'est pourquoi Dieu le père n'aime les hommes que dans son fils et à cause de son fils. Son amour pour les hommes dérive de l'amour qu'il sent en lui comme père.

Le père et le fils dans la Trinité ne sont pas père et fils dans un sens imaginaire, mais dans le sens propre. Leur enlève-t-on cette différence sensible, naturelle, on leur enlève en même temps leur existence comme personnes, c'est-à-dire leur réalité. Les anciens chrétiens, que les chrétiens du monde moderne, devenus païens et frivoles, reconnaîtraient difficilement pour leurs frères dans le Christ, remplaçaient l'unité et l'amour naturels innés dans l'homme par une unité et un amour dont la religion était la source ; ils rejetaient les liens intimes de la vie de famille, les affections naturelles et morales comme impies, terrestres, c'est-à-dire comme choses de néant. Mais, par compensation, ils avaient en Dieu un père et un fils qu'ils aimaient d'un amour profond, de cet amour que seuls les rapports de nature peuvent inspirer. Le mystère de la Trinité était pour eux un objet de l'admiration la plus exagérée, de l'enthousiasme et de l'extase, parce qu'ils trouvaient en lui la satisfaction des besoins humains

les plus profonds, besoins qu'ils niaient et rejetaient dans la vie commune et réelle.

Aussi était-il tout à fait dans l'ordre que, pour agrandir la famille divine, pour fortifier les liens d'amour entre le fils et le père, on admit encore dans le ciel une troisième personne et surtout une personne du sexe féminin. Le Saint-Esprit était une personnalité trop vague, était trop visiblement la personnification de l'amour réciproque des deux premières personnes, pour pouvoir remplir cette place. Marie, il est vrai, ne fut point placée entre le père et le fils, comme si le premier avait produit le second par son entremise, parce que les chrétiens regardaient l'association de l'homme et de la femme comme quelque chose de profane, comme un péché; mais il suffit pour notre thème que l'être maternel fût admis entre le père et le fils au sein de la divinité.

En réalité, on ne voit pas pourquoi la mère serait quelque chose d'indigne de Dieu, lorsque Dieu est lui-même père et fils. Bien qu'il ne le soit pas dans le sens de la génération naturelle, bien que la génération divine doive être entièrement différente de celle de l'homme, il n'en est pas moins père en vérité, et l'idée d'une mère de Dieu, qui nous paraît aujourd'hui si étrange, n'est pas plus étrange ou paradoxale, n'est pas plus en contradiction avec les attributs généraux, abstraits de la divinité, que les rapports de fils et de père. Bien plus, on peut dire que Marie, concevant sans l'aide de l'homme le fils que Dieu a engendré sans l'aide de la femme, forme dans le sein de la Trinité un contraste nécessaire avec le père. D'ailleurs, nous avons

déjà dans le fils le principe féminin, sinon en personne, du moins en puissance, en idée. Dieu comme père est le principe de l'indépendance virile ; mais le fils est engendré et n'engendre pas lui-même, *Deus genitus*, il est en Dieu l'être doux, miséricordieux, réconciliateur, féminin, l'être passif qui reçoit du père l'existence, et comme tel est soumis à l'autorité paternelle. Le fils est en Dieu le sentiment féminin de la soumission, de la dépendance ; il nous fait sentir irrésistiblement, involontairement le besoin d'une mère réelle.

Le fils, — je veux dire le fils naturel, humain — tient le milieu entre le père et la mère, est encore moitié homme, moitié femme, parce qu'il ne possède pas encore la conscience pleine et entière de l'indépendance qui caractérise l'homme, et il se sent plus entraîné vers la mère que vers le père. L'amour du fils pour la mère est le premier amour de l'être viril pour l'être féminin. L'amour de l'homme pour la femme, du jeune homme pour la jeune fille, reçoit sa première consécration, la seule consécration vraiment religieuse de l'amour que sent le fils pour celle qui l'a mis au monde; l'amour maternel dans le fils est la première aspiration, le premier désir, la première douce humilité qui s'empare de l'homme en présence de la femme.

C'est pourquoi l'idée de la mère de Dieu est nécessairement liée à l'idée du fils de Dieu ; le même cœur qui a besoin du fils a également besoin de la mère. Là où est le fils, là se trouve aussi la mère et nécessairement. Pour le père, le fils compense le besoin de la mère, mais non le père pour le fils. Pour le fils, la mère est indispensable, son cœur et le cœur maternel

ne font qu'un. Pourquoi donc le fils de Dieu ne devient-il homme que dans la femme? Le Tout-Puissant n'aurait-il pas pu s'incarner d'une manière toute différente? n'aurait-il pas pu paraître immédiatement homme parmi les hommes? Pourquoi, je le répète, le fils a-t-il choisi le sein de la femme pour lieu de sa naissance? Pourquoi, si ce n'est parce que le fils est le désir de la mère, parce que son cœur aimant, féminin, n'a trouvé que dans un corps de femme l'élément qui lui convient? Le fils, il est vrai, ne reste que neuf mois sous le cœur maternel; mais ineffaçables sont les impressions qu'il y reçoit; jamais la mère n'abandonne la mémoire et le cœur du fils. Si donc l'adoration du fils de Dieu n'est pas idolatrie, l'adoration de la mère de Dieu ne l'est pas non plus. Si nous devons reconnaître l'amour de Dieu pour nous en ce qu'il a sacrifié pour notre salut son fils unique, c'est-à-dire ce qu'il avait de plus cher, nous pourrons le reconnaître encore bien mieux si nous savons qu'en lui bat pour nous un cœur de mère. L'amour le plus élevé et le plus profond est l'amour maternel. Le père se console de la perte de son fils, il a en lui un principe stoïque; la mère, au contraire, est inconsolable, la mère est riche en douleurs, — mais inconsolable est le véritable amour.

Là où tombe la croyance à la mère de Dieu, là tombe aussi la croyance à Dieu le père et à Dieu le fils. Le père n'est une vérité que là où la mère est aussi une vérité. L'amour est par lui-même de sexe féminin. Croire à l'amour de Dieu c'est croire au principe féminin comme à une essence divine. Sans nature l'amour est un rien, un fantôme. Reconnaissons dans l'amour la profondeur de la nature et sa nécessité sacrée.

Le protestantisme a mis de côté la mère de Dieu; mais la femme ainsi repoussée en a tiré une vengeance éclatante. Les armes dont il s'était servi contre la mère de Dieu se sont retournées contre lui-même, contre le fils de Dieu et contre toute la Trinité. Quiconque rejette une fois la mère comme contraire à la raison n'est pas loin de rejeter le mystère du fils de Dieu comme un anthropomorphisme. En effet, l'anthropomorphisme est moins évident si l'on écarte de la divinité l'élément féminin; mais il n'est que caché, il n'est pas détruit. Le protestantisme, il est vrai, n'avait aucun besoin d'une femme céleste, puisqu'il avait reçu à bras ouverts et pressé sur son cœur la femme terrestre; mais il aurait dû être assez courageux et assez conséquent pour rejeter avec la mère le père et le fils. Celui-là seul qui n'a pas de parents sur la terre a besoin de parents dans le ciel. Le Dieu triple et un est le Dieu du catholicisme; il n'a une signification nécessaire et vraiment religieuse que comme contraste avec le principe de l'ascétisme des moines et des anachorètes, avec la négation de tous les liens naturels. Le Dieu triple et un est un Dieu qui contient tout et par conséquent il est un besoin là où on fait abstraction de tout, là où la vie réelle n'est rien. Plus vide est la vie, plus pleine, plus concrète est la divinité. C'est un même acte qui dépouille le monde de tout ce qu'il contient et qui le transporte en Dieu. Seul l'homme pauvre a un Dieu riche; Dieu a son origine dans le sentiment d'un manque, d'un besoin, et c'est le sentiment inconsolable du vide et de la solitude qui a besoin d'un Dieu qui soit à lui seul une société, d'un Dieu qui réunisse en lui plusieurs êtres s'aimant d'un mutuel amour.

C'est ce qui explique pourquoi, dans les temps nouveaux, la Trinité, après avoir perdu son importance et sa signification pratiques, a fini par perdre aussi sa signification et son importance théoriques.

VIII

LE MYSTÈRE DU VERBE OU DE L'IMAGE DE DIEU

Pour la religion, l'importance de la Trinité se concentre tout entière dans la seconde personne. Quand l'humanité chrétienne s'intéressait si vivement pour ce mystère, elle ne s'intéressait en vérité que pour le fils de Dieu.

La dispute acharnée sur l'*homousios* et l'*homoiousios* n'était pas une dispute vaine, bien qu'une syllabe fît toute la différence. Il s'agissait de la dignité divine de la seconde personne et en même temps de l'honneur de la religion chrétienne elle-même; car cette seconde personne est son objet caractéristique, essentiel, et ce qui est l'objet essentiel d'une religion en est par cela même le vrai Dieu. Le Dieu véritable d'une religion est en général celui qu'elle nomme le *médiateur*, parce que ce médiateur est un objet immédiat. Quiconque au lieu de s'adresser à Dieu s'adresse aux saints ne le fait que parce qu'il croit à leur puissance absolue sur Dieu, à l'efficacité de leurs prières. La prière est le

moyen d'exercer sa supériorité et sa domination sur un autre être, sous l'apparence de la soumission et de l'humilité. L'être vers lequel ma pensée se dirige tout d'abord est en réalité pour moi l'être principal. J'ai recours aux saints, non parce qu'ils dépendent de Dieu, mais parce qu'au contraire Dieu se soumet à eux, est dominé par leur volonté, leurs désirs et leurs prières. En un mot, le Dieu caché derrière le médiateur n'est qu'une conception abstraite, que l'idée de la divinité en général, et ce n'est pas pour nous réconcilier avec cette idée, mais pour l'éloigner, pour la nier, que le médiateur intervient. Le Dieu au-dessus du médiateur n'est pas autre chose que la *froide raison* au-dessus du cœur de l'homme, — semblable à la puissance du Destin sur les divinités de l'Olympe.

L'homme, être sensible, impressionnable, n'est dominé, réjoui, que par l'image et par la raison sensible, la fantaisie créatrice. La seconde personne en Dieu, la première en vérité pour la religion, est l'essence de la fantaisie révélée, manifestée. Ses attributs ne sont que des images, et cela ne provient pas de l'impuissance de l'homme à penser la chose autrement, mais de ce que la chose elle-même est image et ne peut être pensée que d'une manière figurative. Le fils s'appelle expressément image de Dieu; sa nature est d'être l'image, la fantaisie de Dieu, la splendeur visible de l'invisible divinité. Le fils n'est que la satisfaction du besoin de la faculté représentative comme d'une faculté absolue et divine. L'homme se fait une image de Dieu, c'est-à-dire il métamorphose l'être abstrait de la raison et de la pensée en un être objet des sens et de l'imagination; mais il place cette image en Dieu parce

qu'elle ne répondrait pas à ses besoins si elle n'était pas une vérité, si elle était différente de Dieu, si elle n'était que subjective, c'est-à-dire une œuvre de l'homme. Et, en réalité, cette image n'est pas non plus arbitraire parce qu'elle exprime la réalité de la fantaisie, la nécessité pour l'homme d'affirmer la fantaisie comme une divine puissance. Le fils est l'image chérie du cœur; il exprime l'essence de l'imagination par contraste avec Dieu le père, qui n'est que l'essence personnifiée de l'abstraction.

On voit par là quelle est l'erreur de la spéculation dogmatique lorsque, perdant complétement de vue cette genèse intime du fils de Dieu comme image de la divinité, elle fait de ce fils un être métaphysique, une essence intellectuelle. Le fils est au contraire une scission, une chute de l'idée métaphysique de la divinité, scission que la religion met naturellement en Dieu pour ne pas la sentir comme telle, pour la justifier. Le fils est le premier et dernier principe du culte des images, parce qu'il est l'image de Dieu; mais l'image prend nécessairement la place de l'objet. L'honneur rendu au saint dans son image est l'honneur rendu à l'image comme si elle était le saint; là où l'image est l'expression essentielle, l'organe de la religion, là elle en est aussi l'essence.

Parmi les motifs allégués pour l'emploi religieux des images, le concile de Nicée donne comme autorité Grégoire de Nysse qui rapporte n'avoir jamais pu regarder sans en être ému jusqu'aux larmes un tableau représentant le sacrifice d'Abraham, tant l'histoire sacrée y était reproduite d'une manière vivante. Mais l'effet de l'objet représenté n'est pas l'effet de l'objet lui-même.

Le sujet sacré n'est que l'apparence sainte sous laquelle l'image cache sa puissance mystérieuse; il n'est qu'un prétexte dont se servent l'art et la poésie pour pouvoir exercer sans obstacle leur puissance sur l'homme. La conscience religieuse rattache, il est vrai, la sainteté de l'image à la sainteté du sujet; mais la conscience religieuse n'est pas la mesure de la vérité. Quelque différence que l'Église ait établi entre l'image et son sujet; bien qu'elle ait proclamé qu'à ce dernier seul des honneurs doivent être rendus, elle n'en a pas moins exprimé la vérité sans le vouloir, et indirectement elle a reconnu la sainteté de l'image (1).

Mais le dernier et suprême fondement du culte des images, c'est l'adoration de l'image de Dieu en Dieu. Les images des saints ne sont que les multiplications optiques de cette image toujours la même. La déduction spéculative de l'image de Dieu n'est sans le savoir qu'une déduction du culte, dont elle est par cela même le fondement, car la sanction du principe est nécessairement aussi la sanction de ses conséquences nécessaires. La sanction de l'image primitive est la sanction de l'image dérivée. Si Dieu a une image de lui-même, pourquoi n'aurais-je pas une image de Dieu? Si Dieu aime sa propre image comme lui-même, pourquoi n'aimerais-je pas l'image de Dieu comme Dieu même? Si l'image de Dieu est Dieu, pourquoi l'image du saint ne serait-elle pas aussi le saint? S'il n'y a pas de superstition à croire que l'image que Dieu se fait de lui-même

(1) Nous ordonnons que l'honneur de l'adoration soit accordé à l'image sacrée de Notre Seigneur Jésus-Christ ainsi qu'au saint Evangile, etc. (Gener-Const. Concil. VIII, act. 10, can. 3.)

est un être, une personne, pourquoi y aurait-il superstition à croire que l'image du saint est l'être sensible du saint lui-même? L'image de Dieu saigne et pleure; pourquoi l'image du saint ne pourrait-elle pas saigner et pleurer? La différence viendrait-elle de ce que l'image du saint est une œuvre des mains de l'homme? eh! mais ce ne sont pas les mains qui l'ont faite, c'est l'esprit qui les animait, et quand Dieu fait sa propre image ce n'est aussi qu'un produit de l'imagination. Ou bien cette différence viendrait-elle de ce que l'image de Dieu est produite par Dieu même, tandis que l'image du saint est l'œuvre d'un autre être? Eh! mais l'image du saint n'est qu'une révélation que le saint donne de lui-même; car le saint apparaît à l'artiste, et l'artiste ne fait que le représenter tel qu'il s'est montré à ses regards.

Un autre attribut de la seconde personne, tout à fait en rapport avec l'essence de l'image, c'est qu'elle est le Verbe, le *logos*, la parole de Dieu.

La parole, le mot est une image abstraite, la chose imaginaire, et comme chaque chose est en définitive un objet de la pensée, c'est la pensée imaginée, ce qui fait que les hommes, quand ils savent le mot, le nom d'une chose, se figurent connaître la chose elle-même. Le mot est une affaire d'imagination; l'homme parle en dormant s'il est agité par des rêves, le malade sur son lit s'il est en proie au délire; ce qui excite la fantaisie fait parler, ce qui excite l'enthousiasme rend éloquent. La faculté de parler est un talent poétique, les animaux incapables de poésie sont aussi incapables de parole. La pensée se manifeste au dehors par des images, la force qui excite la pensée à se produire est

l'imagination, et l'expression de l'imagination c'est le langage. Celui qui parle ravit, enchante celui à qui il parle, mais la force de la parole est la puissance de l'imagination. C'est pourquoi les anciens peuples regardaient la parole comme un être mystérieux doué d'une puissance magique. Même les chrétiens et non-seulement les ignorants, mais encore les savants, les Pères de l'Église attachaient au simple nom du Christ une salutaire et mystérieuse influence sur l'homme et sur la nature. Aujourd'hui encore le peuple croit que des hommes peuvent être ensorcelés par de simples paroles. D'où vient cette croyance à des forces imaginaires résidant dans les mots? elle vient de ce que le mot lui-même est un être d'imagination, produit sur l'homme des effets narcotiques et le met sous la domination de la fantaisie. Les mots possèdent des forces révolutionnaires; les mots gouvernent l'humanité. Sacrée est la tradition, œuvre de la parole; profane et décriée est l'œuvre de la raison et de la vérité.

L'homme ne sent pas seulement en lui un penchant, une impulsion irrésistible à penser, à rêver, à imaginer, mais encore un irrésistible penchant à parler, à exprimer ses pensées et à les communiquer. Divin est ce penchant, divine la puissance du langage. La parole est la pensée devenue image, révélée, manifestée, brillante, rayonnante, répandant autour d'elle une immense clarté. La parole est la lumière du monde, conduit à toute vérité, dévoile tous les secrets, fait concevoir l'invisible, rapproche le lointain du temps et de l'espace, met des bornes à l'infini, éternise ce qui est passager. Les hommes passent, la parole reste; la parole est vie et vérité; toute puissance lui a été donnée; par

elle les aveugles voient, les boiteux marchent, les malades guérissent, les morts ressuscitent, elle fait des miracles et les seuls miracles raisonnables. La parole est l'Evangile, le Paraclet, la consolatrice de l'humanité. Pour se convaincre de son essence divine, figure-toi seul et abandonné, mais connaissant le langage, et suppose que tu entendes pour la première fois la parole d'un homme. Cette parole ne serait-elle pas pour toi comme un ange envoyé du ciel? n'aurait-elle pas pour toi la magnificence de la voix de Dieu même, l'harmonie de la plus céleste musique? La parole n'est pas en réalité plus pauvre, plus vide d'âme que le ton musical, bien que le ton paraisse dire infiniment plus. C'est cette apparence seule, cette illusion dont il est entouré qui le fait paraître plus riche et plus profond.

Il y a dans la parole une force productrice de bonheur, de délivrance et de réconciliation. Les fautes que nous avouons nous sont pardonnées en vertu de sa puissance divine. Le mourant dans son dernier adieu se réconcilie avec ses frères par l'aveu d'un crime jusque-là tenu secret. Les douleurs que nous révélons à un ami sont déjà à moitié guéries. Quand nous parlons, le jour se fait en nous; l'objet de notre colère, de notre chagrin, se montre à nous sous une lumière qui nous fait reconnaître l'indignité de la passion. Sommes-nous en doute sur quelque chose, nous n'avons besoin que d'en parler; souvent au moment même où nous ouvrons la bouche pour interroger notre ami, le doute et les obscurités s'évanouissent. La parole rend l'homme libre. Qui ne peut s'exprimer est un esclave. Muettes sont les passions trop violentes, les joies trop vives, les douleurs désespérées. Parler est un acte libre, la pa-

role elle-même est liberté ! Aussi est-ce avec droit que l'on regarde la culture du langage comme la racine de la civilisation. Là où la parole est cultivée, là l'humanité l'est aussi. A mesure que la langue se formait, la barbarie du moyen âge disparaissait peu à peu.

De même que nous ne pouvons pressentir, penser nous représenter d'autre être divin que la vérité objet de notre raison, que le bien objet de notre amour, que le beau objet de nos sentiments, de même nous ne pouvons nous représenter aucune force spirituelle supérieure à la force de la parole. Tout ce que l'homme sent et reconnait comme réalité, il est obligé de le placer en Dieu ou de le prendre pour Dieu. La religion ne peut donc s'empêcher d'avoir conscience de la puissance de la parole comme d'une puissance divine. Pour elle, il est vrai, la parole de Dieu diffère de la parole de l'homme en ce qu'elle n'est pas, comme celle-ci, un souffle, un son passager, mais une communication de l'être divin lui-même. Mais ici elle se trompe comme partout ailleurs. L'homme par la parole, du moins quand cette parole est vraie, communique aux autres son propre être. La religion prend donc les dehors, l'apparence de la parole humaine pour son essence même ; elle est forcée par conséquent de se représenter cette essence comme un être particulier, comme un verbe divin, différent du verbe de l'homme.

IX

LE MYSTÈRE DU PRINCIPE CRÉATEUR DU MONDE EN DIEU

Dieu parle (*Deus se dicit*), Dieu s'exprime, se révèle, se produit au dehors, il engendre la seconde personne; cette seconde personne est en lui le principe créateur de l'univers.

L'univers est le contraire de Dieu, ou, si cette expression paraît trop forte, parce qu'elle nomme l'enfant par son vrai nom, c'est ce qui diffère de Dieu. Or ce qui diffère de Dieu ne peut venir immédiatement de Dieu, mais d'une différence de Dieu en Dieu même. La seconde personne est le Dieu se distinguant en lui-même de lui-même, s'opposant à soi, devenant pour soi objet, en un mot le Dieu conscient. Cette distinction que Dieu fait dans son être est le fondement de ce qui diffère de lui. La conscience par conséquent est l'origine de l'univers. Dieu pense le monde par cela même qu'il se pense. Se penser c'est se produire, penser le monde c'est le créer. L'idée productrice du monde, c'est-à-dire d'un autre être qui n'est pas Dieu, a pour fondement l'idée productrice d'un autre être qui est semblable à Dieu.

Tout cela n'est qu'une périphrase mystique pour exprimer un développement de l'âme humaine, l'unité de la connaissance et de la conscience. Dieu se pense

et par là il est conscient; il n'est que la conscience même comme objet, comme être. Mais du moment qu'il se sait, qu'il se pense, il pense en même temps un autre que lui, car se connaître c'est se distinguer d'un autre, que cet autre soit un être possible, imaginaire ou réel. Ainsi le monde, ou du moins la possibilité, l'idée du monde, provient de la conscience, et le fils, le Dieu pensé par lui-même, le Dieu conscient en est le principe. La vérité qui est au fond de toutes ces idées, c'est la nature de l'homme. Avant d'arriver à l'idée d'un autre en général, d'un être essentiellement différent de lui, l'homme doit passer par l'idée d'un autre être semblable à lui.

La conscience du monde est pour l'homme la conscience de sa limitation; mais cette conscience est en contradiction directe avec le penchant de sa personnalité à un développement indéfini. Il lui est impossible de passer de cette personnalité — entendue dans le sens absolu — immédiatement à son contraire. Il faut qu'il prépare, qu'il modère, qu'il amène peu à peu ce contraste par l'idée d'un être qui, à la vérité, diffère de lui et lui donne le sentiment de sa limitation, mais qui en même temps affirme son propre être et le lui mette pour ainsi dire sous les yeux. La conscience du monde est une conscience humiliante : la création a été « un acte d'humilité. » Mais le premier obstacle contre lequel vient se briser l'orgueil de l'individu, du *moi*, c'est le *toi*, c'est une autre individualité pareille à la sienne. Il doit aiguiser ses regards dans les yeux de son semblable avant de pouvoir supporter la vue d'un être qui ne lui renvoie pas sa propre image. L'homme mon semblable est le lien entre moi et le monde. Je suis et

je me sens dépendant de la nature, parce que je suis et que je me sens dépendant des autres hommes. Si je n'avais pas besoin d'eux, je n'aurais pas besoin du monde, et c'est par eux que je me réconcilie avec lui. Sans les autres, non-seulement le monde serait pour moi vide et inanimé, mais encore dépourvu de sens et de raison. Ce n'est que par ses semblables que l'homme arrive à se connaître et à voir clair en lui-même, et ce n'est que quand je vois clair en moi que je vois clair en dehors de moi. Un homme seul, isolé, existant pour lui-même, se perdrait comme une vague dans l'océan de la nature, sans rien comprendre à lui-même et à l'ensemble des choses. Le premier objet de l'homme c'est l'homme. Le sens pour les choses extérieures qui nous ouvre pour la première fois le monde et nous le fait voir tel qu'il est, ne se développe que très-tard par un acte de séparation de l'homme d'avec lui-même. Les philosophes de la nature, en Grèce, furent précédés par les sept sages, dont la sagesse n'eut d'abord pour objet que la vie humaine.

L'homme n'arrive donc à la conscience de l'univers que par la conscience de ses semblables. C'est ainsi que l'homme est le Dieu de l'homme. Son existence, il la doit à la nature; son humanité, à ses frères. Sans eux il ne peut rien, ni physiquement ni intellectuellement. Leur force réunie à la sienne diffère de la force isolée non-seulement par la quantité, mais encore par la qualité. Bornée est la connaissance de l'individu, mais infinie est la raison, infinie la science, car elle est un acte commun de l'humanité, et non-seulement parce que des millions d'intelligences travaillent à sa construction, mais encore, dans un sens plus profond et

plus intime, parce que le génie scientifique d'un temps particulier réunissant en lui, quoique d'une manière individuelle, toutes les forces des génies qui l'ont précédé, est une force composée, synthétique et non une force simple. L'esprit, la pénétration, la fantaisie, le sentiment, la raison, toutes ces forces intellectuelles sont des produits de la civilisation, des produits de la société humaine. Là seulement où l'homme éprouve le frottement de l'homme on voit l'esprit s'allumer et briller; aussi se manifeste-t-il plus à la ville qu'à la campagne, dans les grandes cités que dans les petites. Là seulement où l'homme s'échauffe au soleil de l'homme, on voit se produire le sentiment et l'imagination, et l'amour, acte de réciprocité; par cela même le plus grand des tourments s'il reste sans réponse, est la source de la poésie. Enfin, là seulement où l'homme parle avec l'homme, dans la conversation et les discours, actes qui exigent le concours de plusieurs individus, là seulement peut se développer la raison. Demander et répondre, tels sont les premiers actes de la pensée. Pour penser il fallut d'abord être deux. Plus tard, à un degré plus élevé de culture, l'homme parvint à se doubler pour ainsi dire et à jouer par lui-même le rôle de l'interlocuteur. Chez les peuples anciens et chez les peuples sauvages, penser et parler sont une même chose; ils ne pensent qu'en parlant et leur pensée n'est que conversation. Aujourd'hui encore les gens peu cultivés, incapables d'abstraction, ne comprennent pas ce qui est écrit s'ils ne le lisent pas à haute voix, s'ils ne se disent pas eux-mêmes ce qu'ils lisent. Combien juste sous ce rapport était l'idée de Hobbes que l'intelligence de l'homme lui vient par les oreilles!

Réduit à une catégorie logique abstraite, le principe créateur en Dieu n'exprime rien autre chose que cette proposition tautologique : Le monde, *ce qui diffère*, ne peut provenir que d'un principe de différence et non d'un être simple. Quelques phrases qu'aient faites sur la création les philosophes chrétiens et les théologiens, ils ont été obligés de se heurter sans pouvoir aller plus loin contre ce vieux principe: « Rien ne vient de rien, » parce qu'il exprime une loi de la pensée. Ils n'ont pas admis, il est vrai, une matière réelle comme fondement des choses; mais l'intelligence divine,—et le fils est la sagesse, la science, l'intelligence du père,—l'intelligence divine a été pour eux la matière spirituelle, fondement de la matière réelle. Les choses étaient, avant d'exister, non comme objet des sens, mais comme objet de l'esprit. Cette manière d'être purement subjective, imaginaire est pour eux la matière première bien supérieure à la matière sensible. Mais, malgré tout, cette différence des deux matières ne consiste que dans le mode d'existence. Le monde est éternel en Dieu. En effet, se serait-il produit en lui comme une idée subite, comme un caprice? L'homme peut bien se figurer aussi cela, mais dans ce cas il ne ferait que diviniser sa propre folie. Si, au contraire, j'écoute la raison, elle me dit que le monde ne peut provenir que de son essence même, de son idée, c'est-à-dire une manière d'être d'une autre manière d'être; en un mot, qu'il ne provient que de lui-même. Le monde a en lui-même son fondement, comme tout ce qui dans le monde mérite le nom d'être véritable. La différence spécifique, ce par quoi un être déterminé est ce qu'il est, cela ne peut être expliqué dans le sens ordinaire du mot, ne

peut être dérivé, est par soi, a son principe en soi.

La différence entre le monde et Dieu comme créateur est une différence de pure forme, sans aucune réalité. L'être divin n'est pas autre chose que le monde isolé par l'abstraction, objet de la pensée pure; l'être du monde n'est que l'être divin devenu réel, concret, objet des sens. La création n'est par conséquent qu'un acte formel; car ce qui avant elle était l'objet de la pensée, de l'intelligence devient après elle objet de la perception externe; son contenu est toujours le même, seulement il reste encore à expliquer comment d'un objet de la pensée peut sortir une chose matérielle, une chose réelle.

Si je réduis le monde à la catégorie abstraite de la différence et de la variété par contraste avec l'unité et la simplicité de l'être divin, je ne fais donc qu'affirmer ce principe rationnel : l'idée de différence est dans la raison aussi nécessairement que l'idée d'unité. Dieu se pense, il est à soi-même objet, il se distingue de lui-même; cet être différent de lui, cet être qui est le monde provient donc d'un acte de séparation qu'il fait en lui-même ; c'est-à-dire la différence extérieure provient d'une différence intérieure, la différence ne provient que d'elle-même, est une idée primitive, une borne de notre intelligence, une loi, une nécessité, une vérité. La différence qui sépare un être d'un autre se comprend d'elle-même, est une vérité qui tombe sous les sens, car ils sont deux. Mais pour la raison la différence ne devient un principe que si je la saisis dans un seul et même être, que si je l'allie au principe d'identité. Le principe créateur en Dieu n'est que l'expression de l'acte de la pensée réduite à ses élé-

ments les plus simples. Un Dieu être simple et sans distinction en lui-même ne peut être pensé, car la distinction, la différence est un principe essentiel de la pensée. Si donc je place la différence en Dieu, je ne fais que donner un fondement, une expression au principe de différence, je ne fais qu'en proclamer la vérité et la nécessité.

X

LE MYSTÈRE DU MYSTICISME OU DE LA NATURE EN DIEU

Une doctrine qui fournit une matière intéressante pour la critique des fantaisies cosmo- et théogoniques, c'est celle de l'éternité de la nature en Dieu empruntée à Jacob Bœhm et renouvelée par Schelling.

Dieu est esprit pur, conscience lumineuse, personnalité morale. La nature, au contraire, du moins dans certaines parties, est sombre, désordonnée, immorale, ou bien, si l'on veut, sans moralité. Mais c'est une contradiction que l'impureté puisse provenir de la pureté, le désordre de l'ordre, l'obscurité de la lumière. Comment pourrons-nous donc faire dériver de Dieu ce qui dément ouvertement une origine divine ? Il n'y a qu'un moyen, c'est de placer en Dieu ce côté sombre et impur, c'est de distinguer en lui un principe de la lumière et des ténèbres. En d'autres termes, nous ne pouvons nous représenter l'origine des ténèbres qu'en

renonçant en général à l'idée d'origine, qu'en supposant les ténèbres comme existant de toute éternité.

L'obscur dans la nature, c'est ce qui est irrationnel, matériel, c'est la nature proprement dite vis-à-vis de l'intelligence. Le sens de cette doctrine est tout simplement celui-ci: La matière ne peut ni dériver de l'intelligence ni être expliquée par elle; elle est bien plutôt le fondement de l'intelligence, le fondement de la personnalité, sans être elle-même fondée; l'esprit sans nature n'est qu'un être d'abstraction; la conscience ne se développe qu'en prenant la nature pour point de départ. Cette doctrine est donc matérialiste, mais on l'enveloppe d'un voile mystique, d'une obscurité qui plaît au sentiment, et au lieu de l'exprimer avec les mots clairs et simples de la raison, on l'exprime avec le mot sacré du sentiment, avec le mot Dieu. Si la lumière en Dieu provient des ténèbres en Dieu, c'est tout simplement parce qu'il est dans l'idée de lumière d'éclairer les ténèbres, parce que la lumière suppose l'obscurité, mais ne la fait pas. Si donc tu soumets une fois Dieu à une loi générale, ce qui est absolument nécessaire, à moins que tu ne fasses de lui le rendez-vous des imaginations les plus grotesques; si aussi bien en Dieu qu'en toi la conscience est subordonnée à un principe naturel, pourquoi ne pas faire abstraction de Dieu? Ce qui est une loi pour la conscience en elle-même en est une pour la conscience de tout être personnel, que cet être soit homme, ange, démon, Dieu ou tout ce qu'on peut imaginer. A quoi se réduisent donc en définitive tes deux principes? L'un à la nature, du moins telle qu'elle existe dans ton imagination, c'est-à-dire dépouillée de vie et de réalité; l'autre à l'esprit,

la personnalité, la conscience. Dans une de ses moitiés, par derrière, Dieu pour toi n'est pas Dieu; il n'est Dieu que par devant, que par son visage où tu vois se peindre l'intelligence; mais si la conscience, l'esprit constituent l'essence caractéristique de la divinité, si elles sont en Dieu le sujet véritable, pourquoi donc en fais-tu des attributs, comme si, sans esprit et sans conscience, Dieu pouvait encore être quelque chose? Pourquoi, sinon parce que ta pensée est esclave de l'imagination religieuse, parce que tu ne te trouves à l'aise que dans le crépuscule trompeur du mysticisme?

Mysticisme est deutéroscopie. Le mystique fait des spéculations à perte de vue sur l'essence de la nature ou de l'homme, mais en s'imaginant qu'il spécule sur un être tout autre, entièrement différent, sur un être personnel. Le mystique étudie les mêmes objets que le simple penseur, mais l'imagination tient pour lui la place de la réalité. C'est ainsi que, dans cette vue mystique de deux principes en Dieu, l'objet réel est la pathologie, l'objet imaginaire la théologie, et que tout est confondu. Il n'y aurait rien à dire si l'on faisait cela avec conscience, car notre tâche est précisément de prouver que la théologie n'est qu'une pathologie et qu'une psychologie qui s'ignorent elles-mêmes. Mais on a la prétention de nous faire pénétrer dans la vie d'un être différent de nous, et ce n'est en réalité que notre être qu'on nous fait voir et qu'on nous cache en même temps, par cela même qu'on en veut montrer un autre. Ce n'est pas en nous, individus humains — car ce serait une vérité par trop triviale — mais en Dieu que la raison n'arrive qu'après la passion de la nature; ce n'est pas notre moi, c'est Dieu qui doit s'élever peu à peu de

l'obscurité de penchants et de sentiments confus à la clarté de la connaissance; ce n'est pas en nous mais en Dieu que le frisson nerveux causé par la nuit doit précéder la joyeuse conscience de la lumière, — en un mot, ce n'est pas l'histoire d'une maladie humaine — et les développements ne sont que des maladies — c'est l'histoire du développement, c'est-à-dire d'une maladie de Dieu que l'on veut nous exposer.

Si, comme nous l'avons vu, le principe créateur en Dieu ne fait que nous mettre sous les yeux l'acte même de la pensée, la faculté de distinguer, de même la nuit ou la nature en Dieu nous représente les pensées confuses, comme les nomme Leibnitz. Mais les pensées confuses, les idées ou plutôt les images troubles et obscures représentent elles-mêmes la matière, la chair. Une intelligence pure n'a que des pensées pures, libres; elle n'a aucune de ces conceptions matérielles qui excitent la fantaisie et mettent le sang en révolution. La nuit en Dieu exprime donc tout simplement ceci: Dieu n'est pas seulement un être spirituel, mais encore corporel, matériel, charnel; mais de même que l'homme n'est et ne s'appelle homme que d'après son intelligence et non d'après sa chair, de même aussi Dieu.

Le mot *nuit* n'exprime cela que par des images sombres, mystiques, trompeuses. Au lieu de l'expression énergique, et en même temps précise et piquante, *chair*, on aime mieux employer les mots abstraits et susceptibles de mille interprétations, *nature* et *principe*. « Comme il n'y a rien avant Dieu ou en dehors de lui, il doit avoir en lui-même le principe, le fondement de son existence. C'est ce que disent toutes les philoso-

phies ; mais elles parlent de ce fondement comme d'une simple conception, sans en faire quelque chose de réel. Ce fondement de son existence que Dieu a en lui-même n'est pas Dieu absolument parlant, en tant qu'il existe, car c'est par cela qu'il existe. C'est la nature — en Dieu, un être inséparable de lui et cependant différent ; c'est ce qui, en lui, est dépourvu d'intelligence, mais d'où l'intelligence provient. Sans ce fond obscur, primitif, il n'y a aucune réalité dans la création. » « Avec les idées abstraites de Dieu conçu comme acte pur, telles que la philosophie ancienne les a exprimées, ou avec les idées pareilles que les philosophes modernes, pour séparer Dieu autant que possible de la nature, produisent toujours de nouveau, on ne vient à bout de rien. Dieu est quelque chose de bien plus *réel* qu'un *simple ordre moral du monde*, et possède en lui des *forces motrices tout autres et bien plus* vivantes que celles que lui accorde la *stérile subtilité des idéalistes*. L'idéalisme, s'il n'a pas pour base un *réalisme vivant*, est et sera toujours un système aussi vide et aussi abstrait que celui de Leibnitz et de Spinoza. Tant que le Dieu des déistes modernes restera un être simple, une essence pure, c'est-à-dire un rien, tant qu'on ne reconnaîtra pas en lui un dualisme réel, deux forces opposées et se limitant l'une l'autre, une force d'expansion et une force de concentration, aussi longtemps on devra être assez sincère pour regarder la négation d'un dieu personnel comme une vérité scientifique. Conscience est concentration en soi, cette puissance réagissant sur elle-même est dans un être la personnalité, le moi. Comment pourrait-il y avoir une crainte de Dieu s'il n'y avait en lui aucune force ? Il ne

faut donc pas s'étonner qu'il y ait en Dieu quelque chose qui soit *purement force et puissance*, pourvu qu'on ne soutienne pas qu'il n'est que cela et rien de plus(1). »

Mais que sont donc la force et la puissance, qui ne sont que force et puissance, autre chose que la puissance et la force corporelles ? Après la puissance de la raison et de la bonté, as-tu à ton service une autre puissance que la puissance musculaire ? Quand la bonté et la raison ne suffisent pas, n'es-tu pas obligé d'avoir recours à la force ? En dehors de la puissance de l'*ordre moral du monde*, en connais-tu une autre que celle du *code pénal* ? La nature sans corps n'est-elle pas une « idée vide et abstraite, une subtilité stérile ? » Le mystère de la nature n'est-il pas contenu dans le mystère du corps, le système *d'un réalisme vivant* dans le système du corps organique ? Y a-t-il, en général, une autre force opposée à l'intelligence que la force de la *chair et du sang* ? une autre puissance de la nature que la puissance des *penchants sensuels?* Et connais-tu un penchant plus fort que le penchant du sexe? Qui ne se rappelle pas la maxime antique : *Amare et sapere vix Deo competit?* Si donc nous voulons placer en Dieu une nature, un être opposé à la pure lumière de l'intelligence, pouvons-nous imaginer un contraste plus vivant et plus réel que celui de l'*amour et de la pensée*, de *l'esprit et de la chair*, de *la liberté et du penchant sexuel?* Tu t'effraies de ces conséquences ? Mais elles sont les filles légitimes du mariage sacré institué par toi entre la nature et Dieu. Tu les as engendrées

(1) Schelling, *Sur la nature de la liberté humaine*, 427, 429, 432.

sous les auspices favorables de la nuit. Je ne fais maintenant que te les montrer au grand jour.

Sans nature, personnalité et conscience ne sont que des abstractions creuses, et sans le corps la nature n'est rien. Le corps seul est cette *force de négation, de limitation et de concentration*, sans laquelle la personnalité est inintelligible. Le corps seul distingue la personnalité réelle de la personnalité imaginaire d'un fantôme. Quels êtres vides, vagues et abstraits ne serions-nous pas si nous ne possédions pas la propriété d'être impénétrables et si, sous la même forme, dans le même lieu où nous sommes, d'autres êtres pouvaient se trouver en même temps ? Pour que nos personnes soient réelles, il faut qu'elles soient séparées dans l'espace. Mais le corps n'est rien sans la chair et le sang ; la chair et le sang font la vie, et la vie est la réalité du corps. De leur côté le sang et la chair ne sont rien sans la différence des sexes, et cette différence ne s'étend pas seulement à la surface ou à quelques parties du corps, elle pénètre dans la moelle et les os. Sans elle la personnalité n'existe pas ; il y a personnalité mâle et personnalité femelle. Là où il n'y a pas de *toi*, il n'y a pas non plus de *moi*, et la distinction entre le moi et le toi, ce fondement de toute personnalité et de toute conscience, n'est réalisée d'une manière vivante que dans la différence de l'homme et de la femme. Le toi entre la femme et l'homme a un tout autre son que le toi monotone entre amis.

Nature distinguée de personnalité n'exprime rien autre chose que différence sexuelle. Un être personnel sans *nature* n'est qu'un être sans sexe, et réciproquement. Nature, dis-tu, doit être attribuée à Dieu, « dans

le même sens que lorsqu'on dit d'un homme qu'il est une nature forte, saine, active ; » mais est-il rien de plus maladif, de plus insupportable, de plus repoussant qu'une personne sans sexe ou une personne qui nie son sexe dans son caractère, ses sentiments et ses mœurs? Tu rejettes « ce dégoût de toute réalité, cette délicatesse qui craint de souiller l'esprit par le moindre contact avec la matière ; » commence donc par rejeter, tout d'abord, ton dégoût de la différenee des sexes. Si la nature ne souille pas Dieu, le sexe ne le souillera pas non plus. Ton dégoût pour un Dieu sexuel n'est qu'une fausse pudeur,—fausse pour un double motif,—d'abord parce que la nuit dans laquelle tu places Dieu te dispense de la pudeur qui ne convient qu'à la lumière, ensuite parce qu'elle te fait abandonner tes propres principes. Un Dieu moral sans nature est aussi sans fondement, et le fondement de la moralité, c'est la différence des sexes. Cette différence rend même l'animal capable d'amour et de dévouement ; en elle se sont concentrées et individualisées la magnificence, la force, la sagesse et la profondeur de la nature. Pourquoi donc crains-tu de nommer la nature de Dieu par son vrai nom? Tout simplement parce que tu éprouves je ne sais quelle aversion pour les choses dans *leur vérité et leur réalité*, parce que tu ne les vois qu'à travers le nuage trompeur du mysticisme. Eh bien, puisque la nature en Dieu n'est que l'apparence vaine, le spectre fantastique de la nature réelle, — car elle n'a pas un fondement réel, c'est-à-dire la chair et le sang,—puisque la personnalité divine établie par toi manque ainsi de base solide, je suis autorisé à tirer cette conclusion : « La négation d'un Dieu personnel sera une vérité

scientifique, » tant qu'on n'aura pas prouvé d'abord, *à priori*, par des arguments spéculatifs, que la forme, le sexe, la limitation dans l'espace n'ont rien de contradictoire avec la nature divine, puis, *à posteriori*, tant qu'on n'aura pas dit quelle est la forme de Dieu, quel est son sexe, son séjour ; s'il est homme ou femme, ou bien même hermaphrodite. Déjà d'ailleurs, en l'an 1682, un pasteur a posé cette question audacieuse : « Dieu peut-il se marier? a-t-il une femme? et combien de moyens a-t-il à son service pour produire des hommes? » Que les profonds philosophes de l'Allemagne se décident donc à prendre pour modèle ce brave pasteur! Puissent-ils se débarrasser courageusement de ce reste de rationalisme auquel ils s'accrochent encore par la plus criante des contradictions! Puissent-ils réaliser enfin dans un Dieu réellement puissant et capable de produire la puissance mystique de la nature qu'ils reconnaissent en lui! Amen.

La doctrine de la nature en Dieu veut fonder le déisme sur le naturalisme. Le déisme se représente Dieu comme un être personnel pur de toute matière ; il ne le soumet à aucune espèce de développement ou de progrès, parce que le développement d'un être n'est que sa délivrance de toutes les limitations, de toutes les conditions successives qui sont en désaccord avec sa nature et lui portent obstacle ; en Dieu il n'y a ni commencement, ni fin, ni milieu ; il est en une seule fois ce qu'il est de toute éternité, ce qu'il doit être et peut être ; il est l'unité de l'existence et de l'essence, de l'idée et de la réalité, de la volonté et de l'action. *Deus suum Esse est*. Le déisme est en cela complètement d'accord avec la religion. Toutes les religions, quelque

positives qu'elles soient, reposent sur l'abstraction. Les dieux mêmes d'Homère, malgré leur vie active et leur ressemblance avec l'homme, ne sont que des formes abstraites. Ils ont des corps comme les hommes, mais ces corps sont délivrés des défauts et des incommodités du corps humain. Le premier attribut de l'être divin, c'est d'être *purifié et distillé*. Il est évident, d'ailleurs, que cette abstraction n'est pas arbitraire, mais déterminée par le point de vue auquel l'homme se trouve ; telle est, en général, sa manière d'être ; telle est sa manière de penser, telle est aussi sa manière d'abstraire.

L'abstraction exprime un jugement, — affirmatif et négatif à la fois, *louange* et *blâme*. Ce que l'homme loue et estime, cela est pour lui Dieu ; ce qu'il blâme et réprouve est indigne de la Divinité. La religion est un jugement. Pour arriver à la détermination de l'idée de l'être divin, elle distingue le parfait de l'imparfait, ce qui est digne de louange de ce qui est digne de blâme, ce qui est essentiel de ce qui est accidentel. Le culte lui-même n'est qu'une reproduction perpétuelle de cet acte religieux, origine de tous les autres, qu'une séparation critique et en même temps célébrée avec pompe entre ce qui est divin et ce qui ne l'est pas.

Ces efforts pour fonder sur la nature la personnalité de Dieu accusent un mélange impur de la philosophie et de la religion, un manque complet de conscience et de critique. Dès que la personnalité passe pour l'attribut essentiel de la Divinité, dès que l'on dit : — Un Dieu impersonnel n'est pas un Dieu, — dès lors la personnalité est ce qu'il y a de plus grand et de plus réel, dès lors on dit : Ce qui n'est pas une personne est

mort, n'est rien absolument. La vérité de la personnalité se fonde sur le néant de la nature, bien que ce ne soit que par abstraction de la nature, qu'on puisse la saisir. Un Dieu purement personnel est, il est vrai, un Dieu abstrait; mais c'est ce qu'il doit être : il n'est en effet rien de plus que l'être personnel de l'homme se plaçant lui-même en dehors de tout rapport avec les choses, se déclarant libre de toute dépendance de la nature. Dans la personnalité de Dieu, l'homme célèbre sa propre personne comme surnaturelle, immortelle, indépendante et infinie.

Si un Dieu personnel est un besoin pour l'homme, c'est que l'homme ne se trouve réellement chez soi que dans la personnalité : substance, esprit pur, pure intelligence ne lui suffisent pas, sont pour lui trop abstraites, ne l'expriment pas, ne le ramènent pas à lui-même, et il ne peut être heureux et satisfait que dans sa propre nature. Plus un homme a de personnalité, plus est grand chez lui le besoin d'un Dieu qui soit une personne. L'esprit libre et abstrait ne connaît rien au-dessus de la liberté; il n'a pas besoin d'en faire un attribut d'un être personnel, elle est pour lui, par elle-même, un être véritable, réel. Une tête mathématique, un homme objectif, d'intelligence pure, qui ne se sent libre et heureux que dans la contemplation des rapports des choses, que dans la raison qui est au fond des choses elles-mêmes, un tel homme est plein d'antipathie pour un Dieu personnel ou subjectif, et proclame comme être suprême la substance de Spinoza ou toute autre idée semblable.

On peut, il est vrai, on doit même trouver un fondement à la personnalité par une voie naturelle; mais

il faut pour cela cesser d'errer dans les ténèbres du mysticisme, sortir au grand jour de la nature réelle et échanger l'idée du Dieu personnel pour l'idée de la personnalité en général. Dieu n'est que la personnalité abstraite, délivrée des chaînes de la nature; vouloir lui donner pour fondement obscur cette même nature, c'est aussi absurde que si l'on voulait mêler au nectar des Dieux une sauce bien épaisse pour fournir une base solide à la boisson éthérée. Le suc céleste qui nourrit les dieux ne contient pas bien sûr les éléments du sang animal, et la fleur de la sublimation ne se produit que par l'évanouissement de la matière. Pourquoi veux-tu donc retrouver dans la substance sublimée les éléments que tu en avais séparés? Là où la personnalité est la vérité unique, la nature n'a plus ni importance ni fondement. La création seule peut l'expliquer, car elle fait entendre que la nature n'est rien; elle exprime d'une manière précise l'importance qu'a la nature pour la personnalité absolue.

XI

MYSTÈRE DE LA PROVIDENCE ET DE LA CRÉATION

Dieu dit: « Que le monde soit, » et aussitôt le monde fut; le monde est le discours de Dieu. La parole créatrice identique à la pensée, tant qu'elle est encore dans le sein de la divinité, tant qu'elle n'est pas prononcée,

devient, dès qu'elle se fait entendre, l'acte créateur lui-même. La création est la parole divine exprimée. S'exprimer est un acte libre : la création est par conséquent *un produit de la volonté*. De même que le Verbe divin ne représente que la divinité de la parole, de même la création ne représente que la divinité de la volonté et non pas de la volonté rationnelle, mais de la volonté de la fantaisie subjective, absolue, illimitée. De même que l'éternité du monde ou de la matière n'exprime que la *réalité* de la matière, de même la création du monde du sein du néant n'exprime que le *néant* du monde. Avec le commencement d'une chose est posée immédiatement la fin de cette chose, sinon dans le temps, du moins en idée. Le commencement de l'univers est le commencement de sa fin ; tel il est venu, tel il s'en ira. La volonté l'a appelé à l'existence, la volonté le rappellera au néant ; quand? le temps est indifférent. L'existence du monde est, par conséquent, une existence arbitraire, à laquelle on ne peut se fier, c'est-à-dire nulle.

La création est la plus haute expression de la toute-puissance. Mais la toute-puissance n'est pas autre chose que la puissance par laquelle nous nous délivrons en idée de toutes les bornes de la réalité, que notre faculté de mettre au rang des choses possibles tout ce que nous pouvons concevoir, que la *puissance de l'imagination* ou de la volonté, qui prend en elle sa source, la puissance de l'arbitraire. Ce qui exprime le mieux l'arbitraire, c'est le *bon plaisir*. — « Il a plu à Dieu d'appeler à l'existence un monde de corps et d'esprits, » — et c'est là la preuve irréfutable que l'homme a fait de sa propre subjectivité, de son propre *bon plaisir* l'être su-

prême, le fondement tout-puissant des choses. — La création, comme œuvre de la volonté à qui tout est possible, peut être rangée dans la même catégorie que le miracle ; ou plutôt elle est le premier miracle, non-seulement dans le temps, mais encore par son importance ; elle est le principe d'où tous les miracles dérivent, et l'histoire en est la preuve. Tous les miracles ont été justifiés, expliqués par le pouvoir suprême qui a fait le monde de rien. Comment, en effet, celui qui a fait le monde de rien, ne ferait-il pas du vin avec de l'eau, ne pourrait-il pas faire prononcer par un âne des paroles humaines, faire jaillir du rocher une source d'eau vive ? Le miracle, comme nous le verrons plus tard, n'est qu'une œuvre, qu'un objet de la fantaisie, et il en est de même de la création. Aussi a-t-on déclaré que la doctrine de la création est une doctrine surnaturelle à laquelle la raison ne serait jamais arrivée par elle-même ; aussi en a-t-on appelé aux philosophes païens, d'après lesquels l'intelligence divine n'aurait fait que façonner la matière déjà existante. Mais le principe de cette doctrine n'est pas autre chose que le principe de la subjectivité humaine élevé par le christianisme à la monarchie universelle. — La philosophie ancienne ne pouvait pas faire, de l'être exclusivement subjectif, l'être infini et absolu, parce que pour elle le monde était une vérité, une réalité.

La création, qui ne fait qu'un avec le miracle, ne fait aussi qu'un avec la providence ; car l'idée de la providence, dans l'origine, dans le sens religieux, lorsqu'elle n'a pas encore été faussée par la raison incrédule, ne fait qu'un avec l'idée du miracle. Le miracle est la preuve de la providence. Croire à la

providence, c'est croire à une puissance qui fait de toutes choses l'usage qu'il lui plaît d'en faire, devant laquelle s'évanouit comme un rien *toute la puissance de la réalité*. La providence détruit les lois de la nature, elle brise la marche de la nécessité, le lien de fer qui lie inévitablement l'effet à la cause; elle est en un mot la même volonté toute-puissante qui a appelé le monde du néant à l'être. Le miracle est une création *ex nihilo*. Qui fait du vin avec de l'eau, fait en réalité du vin avec rien, car l'eau ne contient pas les éléments qui constituent le vin; dans le cas contraire, le miracle n'en serait pas un, mais tout simplement une action naturelle. La création ne peut être comprise et expliquée que conjointement avec la providence et le miracle; car le miracle n'exprime rien de plus que l'identité de son auteur avec celui qui produit les choses par sa simple volonté, avec Dieu le créateur.

La providence ne se rapporte qu'*à l'homme*. C'est *pour l'homme* qu'elle dispose des choses selon son bon plaisir, pour lui qu'elle anéantit la valeur de la loi partout ailleurs toute-puissante. Quand on admire la providence dans la nature, on n'admire en vérité que la nature elle-même; car la nature ne manifeste qu'une providence naturelle et non la providence divine, objet de la religion. La providence religieuse ne se révèle que dans le miracle et surtout dans le miracle du Dieu fait homme. Mais nous ne voyons nulle part que Dieu se soit fait animal pour le salut des animaux, ni qu'en général il ait fait des miracles pour les animaux ou pour les plantes; — aux yeux de la religion, une telle pensée est déjà entachée de l'impiété la plus grossière. — Tout au contraire, nous lisons qu'un pauvre

figuier fut maudit parce qu'il ne portait pas de fruits dans un temps où il lui était impossible d'en porter, simplement pour donner à l'homme un exemple de la puissance de la foi sur la nature, et que les démons chassés du corps de l'homme passaient dans le corps d'un pourceau ou de tout autre animal. L'Évangile dit bien qu'aucun moineau ne tombe du toit sans la volonté du Père; mais ces moineaux n'ont pas plus de valeur et d'importance que les cheveux sur la tête de l'homme, lesquels sont tous comptés.

L'animal n'a, à part l'instinct, aucun autre génie protecteur, aucune autre providence que ses sens ou en général ses organes. Un oiseau, en perdant la vie, perd tout et périt nécessairement si aucun miracle ne se fait pour lui. Nous savons bien par la Bible qu'un corbeau porta longtemps la nourriture au prophète Élie; mais jamais, — du moins à ma connaissance, — jamais elle ne nous montre un animal protégé pour lui-même, autrement que d'une manière naturelle. Or, quand un homme croit qu'il n'a pas d'autre protection que les facultés de son espèce, que ses sens ou son intelligence, alors il est pour la religion un homme impie, parce qu'il ne croit qu'à une providence naturelle, et qu'aux yeux de la religion la providence naturelle n'est rien. La providence n'a pour but que l'homme et surtout l'homme religieux ; « Dieu est le sauveur de tous, mais particulièrement de ceux qui croient ; » comme la religion, elle n'appartient qu'à l'homme, elle n'exprime que la différence essentielle qui distingue l'homme de l'animal, elle arrache l'homme à la puissance des forces de la nature. Jonas dans le corps de la baleine, Daniel dans la fosse aux lions sont des exemples qui

nous montrent quelle distinction la providence fait entre l'animal et l'homme (religieux). Si donc la providence révélée par les organes qu'ont reçus les animaux pour saisir et dévorer leur proie, et qu'admirent tant les pieux naturalistes chrétiens, si cette providence est une vérité, la providence de la Bible et de la religion est un mensonge et réciproquement. Quelle hypocrisie pitoyable et ridicule à la fois que de vouloir faire la cour en même temps à la Bible et à la nature! Quelle contradiction entre la nature et la Bible! Le Dieu de la nature se révèle en donnant au lion la force et les organes nécessaires pour pouvoir égorger un individu humain; le Dieu de la Bible, au contraire, se révèle en arrachant au lion l'homme tombé entre ses griffes redoutables.

La providence est un *privilége* de l'homme; elle exprime sa supériorité sur les autres êtres naturels; elle le dégage de ses rapports avec l'ensemble du monde. Elle est pour l'homme la conviction de la valeur infinie de son existence, conviction dans laquelle il perd toute foi en la vérité de la nature, — c'est l'idéalisme de la religion. Aussi la foi en la providence ne fait qu'un avec la croyance à l'immortalité personnelle, et ici la valeur infinie de l'homme s'exprime par l'infinie durée dans le temps. Celui qui n'a pas de prétentions pour lui-même, qui ne se sépare pas de la nature et se voit disparaître comme un détail dans l'ensemble des choses, celui-là ne croit en aucune providence, c'est-à-dire en aucune *providence particulière*, la seule qu'admette la religion. Croire à la providence c'est croire à sa *propre valeur*, et de là découlent des conséquences bienfaisantes, mais en même temps la

fausse humilité et l'orgueil religieux qui, plein, il est vrai, de méfiance en lui-même, par compensation ne se fie qu'à Dieu et le laisse pourvoir à tout. Dieu s'inquiète de moi : *Il a pour but mon salut et ma félicité, il veut que je sois heureux; mais telle est aussi ma volonté; mon propre intérêt est donc l'intérêt de Dieu, ma propre volonté la volonte de Dieu, mon propre but le but de Dieu; — l'amour de Dieu pour moi n'est que l'amour de moi-même divinisé.*

Partout où règne la croyance à la providence, là elle est la condition de la croyance en Dieu. Qui nie la providence nie Dieu, car un Dieu qui n'est pas la providence de l'homme est un Dieu ridicule à qui manque l'attribut le plus divin, le plus digne d'adoration. La croyance en Dieu n'est par conséquent que la croyance à *la dignité humaine, la croyance à l'importance de l'être de l'homme.* Et comme la croyance à la providence ne fait qu'un avec la croyance à la création, il s'ensuit que cette dernière ne peut pas avoir d'autre signification que celle que nous venons de développer pour la providence, et elle n'en a en réalité point d'autre. C'est ce que la religion exprime en termes aussi clairs que possible lorsqu'elle fait de l'homme le but de la création. C'est pour l'homme que toutes choses existent. Celui pour qui cette doctrine, comme pour les pieux naturalistes *chrétiens*, n'est qu'une expression de l'orgueil humain, déclare par cela même que le christianisme n'est qu'orgueil; car, dire que le *monde matériel* n'existe que pour l'homme, c'est dire infiniment moins que si l'on dit qu'un Dieu, ou du moins pour parler comme saint Paul,

qu'un être presque dieu s'est fait homme pour le salut de l'homme.

Mais si l'homme est le but de la création, il en est aussi le fondement véritable, car le but est le principe de l'activité. L'homme, il est vrai, ignore qu'il est le fondement de cette création dont il se sait le but, mais c'est tout simplement parce qu'il fait de ce fondement un être personnel différent de son propre être. C'est là une illusion. Cet être personnel, créateur, n'est en réalité rien de plus que la personnalité humaine dégagée de tout rapport avec le monde, et qui, par la création, c'est-à-dire par l'idée que tout ce qui n'est pas elle n'a qu'une existence arbitraire, bornée, et nulle, se donne la certitude de son exclusive réalité. Dans la création il ne s'agit pas de la vérité et de la réalité de la nature, mais de la vérité et de la réalité de l'existence personnelle. De là la sympathie qu'inspire cette doctrine, et l'effroi et la haine qu'inspirent les cosmogonies panthéistes. La création, ainsi que le Dieu personnel en général, n'est pas une affaire de science, mais une affaire de personnalité; ce n'est pas un objet de l'intelligence, mais un objet du cœur et de la fantaisie qui y est vivement intéressée. Elle est en effet la garantie, le dernier gage de la personnalité conçue comme existant à part, au-dessus et en dehors du monde.

L'homme fait une *différence entre la nature et lui. Cette différence est son Dieu. La différence qui existe entre la nature et Dieu n'est pas autre chose que la différence qui existe entre la nature et l'homme.* L'opposition du panthéisme et du personnalisme se résout

dans cette simple question : L'être de l'homme est-il dans le monde ou en dehors du monde, naturel ou surnaturel? Inutiles, vaines, absurdes sont par conséquent toutes les discussions sur la personnalité ou l'impersonnalité de Dieu; car tous ceux qui discutent, surtout ceux qui défendent la personnalité, ne nomment pas l'enfant par son vrai nom, mettent la lumière sous le boisseau, ne raisonnent en réalité que sur eux-mêmes, que dans l'intérêt de leur propre penchant au bonheur; et pourtant ils ne veulent pas accorder qu'ils ne se cassent la tête, qu'ils ne spéculent que dans le vain espoir de pénétrer les mystères d'un autre être. Le panthéisme identifie l'homme avec la nature; le personnalisme l'isole, le sépare de la nature, fait de lui un tout, un être absolu pour et par lui-même. Telle est la différence. Voulez-vous voir clair dans cette question? eh bien, changez votre anthropologie mystique et à rebours pour l'anthropologie véritable. Vous accordez que l'essence du Dieu des panthéistes n'est que l'essence de la nature; pourquoi voulez-vous donc voir des pailles dans les yeux de vos adversaires et ne pas voir les poutres si visibles dans les vôtres? Pourquoi voulez-vous faire seuls exception à une loi universelle? Avouez donc que votre Dieu personnel n'est pas autre chose que votre propre personnalité, et qu'en cherchant à démontrer son existence en dehors et au-dessus de la nature, vous ne cherchez qu'à vous donner des preuves de l'excellence surnaturelle de votre propre personne.

Ici, comme partout ailleurs, le mélange des idées métaphysiques et panthéistiques cache le fond de la doctrine. Mais il suffit d'un peu d'attention pour se

convaincre que ce fond n'est rien de plus que l'affirmation de l'indépendance de l'homme et de sa différence d'avec la nature. *Dieu produit le monde en dehors de soi.* — Le monde est d'abord pensée, plan, projet; maintenant il devient acte, et par cela même il sort de Dieu et se place en dehors de lui comme un être à part et différent de lui, du moins relativement. De même l'homme, en se distinguant du monde, en saisissant sa différence d'avec lui par la pensée, fait du monde un être à part, extérieur, indépendant. Par cela même que le monde est placé en dehors de Dieu, Dieu reste seul et existant par lui-même. Et qu'est-il donc alors sinon votre propre personnalité isolée et solitaire dès que le monde en est séparé? Il est vrai que la réflexion subtile vient alors prétendre que la différence faite entre l'existence extérieure et l'existence intérieure n'est qu'un produit de la pensée humaine; mais la réflexion ne fait que des méprises lorsqu'elle commente les idées religieuses, et sa voix ne doit pas être écoutée. Cette différence détruite, la conscience religieuse n'a plus de fondement et la création est impossible ou bien perd toute sa majesté, tout son effet sur la fantaisie. Faire, créer, produire, c'est rendre objet des sens ce qui n'était que l'objet de la pensée, c'est rendre l'invisible visible, de manière que d'autres êtres puissent le connaître et en jouir. Le monde est en dehors de Dieu, dans le même sens que l'arbre, l'animal, l'univers en général est en dehors de l'imagination de l'homme. Là seulement où l'existence extérieure est affirmée comme chez les anciens philosophes et théologiens, là seulement la doctrine de la conscience religieuse est restée sans falsification et sans

mélange. Les philosophes et les théologiens modernes introduisent partout des idées panthéistiques, bien qu'ils rejettent le principe du panthéisme; aussi ne produisent-ils rien qui ne soit pitoyable, ridicule et contradictoire.

Le créateur du monde n'est donc que l'homme, l'homme qui, par la preuve ou par la conscience que le monde a été créé, produit par la volonté, c'est-à-dire n'a qu'une existence sans force et sans réalité, se donne la certitude de sa propre vérité, de son importance et de sa durée infinie. En disant que le monde a été fait de rien, tu penses le monde lui-même comme rien, tu chasses de ta tête toutes les limites imposées à ta fantaisie et à ta volonté, car le monde est la borne de ta volonté et de ta fantaisie; le monde seul met ton âme à l'étroit, est le mur de séparation entre toi et Dieu, entre toi et la félicité. Tu anéantis le monde en idée, tu penses Dieu seul pour lui-même, c'est-à-dire la subjectivité absolue, l'âme qui ne jouit que d'elle-même, qui n'a pas besoin du monde, qui ne connaît rien des liens douloureux de la matière. Dans le fond de ton âme tu veux que le monde n'existe pas, car là où est le monde là est la matière, et là où est la matière tu rencontres obstacle et pression, temps et espace, limitation et nécessité. L'acte de la création n'explique donc pas la formation de l'univers, et ce serait une idée absurde que d'exiger de lui cette explication. Comment, en effet, pourrait-on déduire l'existence des choses dans leur vérité et leur réalité d'un principe qui les nie et qui a lui-même pour fondement la volonté qu'elles n'existent pas, parce qu'elles sont pour l'âme humaine une infranchissable barrière?

Pour reconnaître comme vraie l'explication que nous venons de donner, qu'on réfléchisse seulement à ceci : c'est que, dans la création, l'affaire principale n'est pas la création des plantes et des animaux, de la terre et de l'eau, mais la création d'êtres personnels ou, comme on a coutume de dire, d'esprits. Dieu est l'idée de la personnalité en tant que personne lui-même ; c'est l'être absolu, sans besoins, le *moi* sans *toi*. Mais, comme l'être absolu n'existant que pour lui-même est en contradiction avec l'idée de la vraie vie, avec l'idée de l'amour ; comme la conscience de soi est nécessairement liée à la conscience des autres et que l'être solitaire ne pourrait pas se préserver avec le temps de l'uniformité et de l'ennui, alors on se sent poussé à faire un pas, à marcher de l'être absolu vers d'autres êtres conscients, et l'idée de la personnalité, concentrée d'abord dans un être unique, se développe dans une pluralité de personnes (1). Entend-on par personne l'homme réel, un être physique plein de besoins, soumis aux lois de la

(1) Ici est le point où la création nous représente non plus seulement la puissance divine, mais encore l'amour divin. « Nous sommes parce que Dieu est bon. » (Saint Augustin.) « Avant toutes choses était Dieu, se tenant à lui-même la place du monde et de tout, et il était seul parce qu'il n'y avait rien en dehors de lui. » (Tertullien.) Mais il n'y a pas de plus grand bonheur que de rendre d'autres êtres heureux ; l'acte par lequel on se communique est une félicité. Il n'y a de communicatif que la joie et l'amour. Aussi l'homme fait-il de l'amour le principe de l'existence. « L'extase de la bonté a mis Dieu hors de lui. » (Dionysius.) Le plus haut sentiment de la vie, la plus grande joie, c'est d'aimer et de rendre heureux l'objet de son amour. Dieu comme être bon est la personnification du bonheur de l'existence.

nature, dans ce cas, elle paraît à la fin du développement du monde physique, quand les conditions de son existence sont réunies, comme le but final de la création. Fait-on de l'homme au contraire une personne abstraite, comme le fait la spéculation religieuse, alors il n'y a plus de détours possibles, il ne s'agit en ligne droite que de l'affirmation, de la dernière garantie de la personnalité humaine. On a beau faire toute espèce de distinctions entre cette personnalité et celle de Dieu pour dissimuler leur ressemblance, toutes ces distinctions ne sont que des fantaisies ou des sophismes. Spéculez tant que vous voudrez, vous ne ferez jamais sortir de Dieu votre personnalité, si vous ne commencez pas d'abord par l'y mettre.

XII

SIGNIFICATION DE LA CRÉATION DANS LE JUDAÏSME

La doctrine de la création a son origine dans le judaïsme; elle est même la doctrine caractéristique, fondamentale de la religion juive. Le principe qui lui sert de base n'est pas tant le principe de la subjectivité que celui de l'*égoïsme*. Dans son sens caractéristique cette doctrine se produit au moment où l'homme fait de la nature l'esclave de sa volonté et de ses besoins, là où, par conséquent, il l'abaisse dans son imagination au rang d'œuvre faite, de produit de la volonté. Cette

question : D'où vient la nature, d'où vient le monde? suppose d'abord une espèce d'étonnement que le monde existe, suppose cette autre question : Pourquoi existe-t-il? Mais cet étonnement et cette question ne se produisent que là où l'homme s'est déjà séparé de la nature et la considère comme le simple objet d'une puissance arbitraire. « Les païens, dit l'auteur du *Livre de la sagesse*, dans leur admiration de la beauté de l'univers, n'ont pas pu s'élever à l'idée du Créateur ; et il a parfaitement raison. Celui pour qui la nature est un être plein d'une sublime beauté trouve qu'elle a en elle-même son propre but, en elle-même le fondement de son existence, et il ne se demande pas pourquoi elle existe. L'idée de la nature et de la divinité est une et indistincte dans sa conscience, dans sa manière de voir. La nature, à son point de vue, a bien une origine, mais elle n'est pas créée dans le sens de la religion, elle n'a pas été faite ; et cette origine n'a pour lui rien d'impur, rien d'indigne de la divinité, car il donne une origine à ses dieux. La force productrice est pour lui la force première : comme fondement de la nature, il admet une force naturelle, éternellement présente, éternellement active dans l'enfantement des choses. Ainsi pense l'homme quand ses rapports avec le monde sont à la fois théoriques et esthétiques, quand l'idée du monde est pour lui l'idée de l'ordre, de la magnificence, de l'harmonie et de la divinité. Ce n'est que là où cette manière de voir anime l'esprit humain que se produisent et s'expriment des pensées comme celle d'Anaxagore, que l'homme est né pour la contemplation de l'univers. Le point de vue de la théorie est le point de vue où l'homme se met en

harmonie avec l'ensemble des choses. L'activité de la pensée est alors la seule qui lui donne pleine satisfaction; et tout en laissant le champ libre à sa fantaisie, tout en disposant de la nature dans ses rêves et selon ses désirs, il ne la dégrade pas néanmoins et se contente de lui emprunter les matériaux nécessaires à la construction de ses cosmogonies poétiques. Quand l'homme, au contraire, se place seulement au point de vue pratique et de là considère le monde, alors il se sépare de la nature et en fait l'humble esclave de son intérêt et de son égoïsme. Et l'expression de cette manière de voir, c'est que la nature a été faite, créée, appelée à l'existence par un ordre souverain; Dieu a dit, Dieu a ordonné que le monde soit, et aussitôt le monde s'est trouvé là.

L'*utilité*, tel est le principe suprême du judaïsme; la croyance à une providence divine particulière en est la croyance caractéristique. La croyance à la providence n'est que la croyance au miracle, et c'est la croyance au miracle qui seule fait de la nature un objet de l'égoïsme qui en dispose selon son bon plaisir. L'eau se divise ou s'élève en formant une masse solide, la poussière se change en poux, le bâton en serpent, le fleuve en sang, le rocher en source d'eau vive; en un même lieu il fait à la fois nuit et jour; le soleil tantôt s'arrête et tantôt rétrograde dans sa marche, et toutes ces choses contre nature arrivent pour le bien d'Israël, sur le commandement de Jéhovah qui ne s'inquiète que d'Israël, de Jéhovah qui n'est que la personnification du peuple juif à l'exclusion de tous les autres peuples, qui n'est que l'intolérance absolue, — le secret du monothéisme.

. Les Grecs contemplaient la nature avec les sens théorétiques; ils entendaient une musique céleste dans le cours harmonieux des constellations; ils voyaient la grande nature sous la forme de Vénus Anadyomène s'élever de l'écume de l'Océan père des choses. Les Israélites ne la percevaient que par les sens du ventre; ils ne lui trouvaient de goût que dans leur estomac, ils ne jouissaient de leur Dieu que dans la jouissance de la manne. Les Grecs s'occupaient d'histoire, de science, d'art, de philosophie; l'Israélite ne s'est jamais élevé au-dessus de l'étude gagne-pain de la théologie. « Le soir vous aurez de la viande à manger et le matin du pain à satiété, et par là vous comprendrez que je suis le Seigneur votre Dieu (1); » et Jacob fit un serment et dit : « Si Dieu veut être avec moi, me protéger dans mon voyage, me donner du pain pour ma nourriture, des habits pour me vêtir et me ramener en paix chez mon père, alors il sera mon Dieu, mon Seigneur (2). » Manger est l'acte le plus pompeux, l'initiation à la religion juive. Dans l'acte de manger, le juif célèbre et renouvelle l'acte de la création; l'homme en mangeant déclare que la nature par elle-même n'est rien. Lorsque les soixante-dix sages montèrent sur la montagne avec Moïse, « là ils virent Dieu, et quand ils l'eurent contemplé, ils burent et mangèrent (3). » La vue de l'être suprême ne fit donc, à ce qu'il paraît, qu'exciter leur appétit.

(1) Moïse II, c. 16, 12.
(2) Moïse I, c. 28, 20.
(3) Moïse II, c. 24, 10, 11. *Tantum abest ut mortui sint, ut contra convivium hilares celebrarint.* (Clericus.)

Les juifs se sont conservés jusqu'à nos jours dans leur originalité. Leur principe, leur Dieu est le principe le plus pratique du monde, — l'égoïsme, et à la vérité l'égoïsme sous la forme de la religion. L'égoïsme est le Dieu qui ne laisse jamais tomber ses serviteurs dans le besoin et l'ignominie. L'égoïsme est essentiellement monothéiste, car il n'a qu'une chose pour but. lui-même. L'égoïsme unit et concentre les forces de l'homme, il lui donne un principe de vie pratique, solide et condensé; mais il en fait en théorie un être borné, indifférent à tout ce qui n'est pas pour lui d'une utilité immédiate. La science et l'art ne peuvent donc naître qu'au sein du polythéisme, dont les sens sont ouverts sans distinction et sans jalousie à tout ce qui est bon et beau, au monde, à l'univers tout entier. Les Grecs portaient partout leurs regards autour d'eux pour étendre autant que possible le cercle embrassé par leur vue; les juifs font encore aujourd'hui leurs prières le visage tourné vers Jérusalem. En un mot, l'égoïsme monothéistique leur a enlevé tout penchant, tout sens pour les œuvres de l'imagination et de la pensée. Salomon, il est vrai, surpassait tous les fils de l'Orient en intelligence et en sagesse; il connaissait toutes les plantes depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope qui croît sur les murs; mais Salomon ne servait pas Jéhovah de tout son cœur, il faisait la cour à des dieux étrangers et à des femmes étrangères; il était polythéiste, et le sens polythéiste, je le répète, est le fondement, le principe des sciences et des arts.

Cette signification que la nature en général avait pour l'hébreu est contenue dans la manière dont il se représentait son origine. La manière dont je m'ex-

plique l'origine d'une chose ne fait qu'exprimer mon opinion sur cette chose. N'ai-je d'elle qu'une opinion défavorable, défavorable aussi est mon idée sur le mode de son origine. Les hommes faisaient autrefois provenir les insectes de l'ordure ou du fumier ; mais ce n'est pas là le motif de la haine ou du dégoût qu'ils éprouvaient pour eux ; tout au contraire, cette haine et ce dégoût étaient la véritable cause pour laquelle ils leur assignaient une origine aussi méprisable. Le juif regardait la nature comme un simple instrument fait pour ses besoins et son intérêt, pour le but de son égoïsme. L'idéal, l'idole de l'égoïsme, c'est la volonté toute-puissante qui, pour arriver à ses fins, n'a besoin que d'elle-même. L'égoïste est douloureusement affecté de ce que ses besoins et ses vœux ne peuvent être immédiatement satisfaits, de ce qu'il y a pour lui un abîme entre le désir et l'objet, entre le but dans la réalité et le but dans l'imagination. Pour se guérir de ce chagrin, pour se délivrer des obstacles du monde réel, il pose comme l'être vrai, comme son Dieu, l'être qui produit tout par ce simple mot : Je veux. Voilà pourquoi l'hébreu faisait de la nature, du monde entier, le produit d'une parole de dictateur, d'une espèce de formule magique, d'une évocation ou d'un enchantement.

Tout ce que nous méprisons, nous ne daignons l'honorer d'aucun regard ; ce que nous estimons, au contraire, nous le contemplons volontiers. Contempler une chose, c'est en reconnaître la valeur. L'objet contemplé, enchaîne par une secrète force d'attraction, dompte par le charme qu'il exerce sur l'œil l'insolent orgueil de la volonté qui veut tout soumettre à ses caprices. Ce qui ait impression sur le sens théorétique, sur la raison,

réagit contre la volonté égoïste et se dérobe à sa puissance. Ce que l'égoïsme destructeur voue à la mort, la science pleine d'amour le rend à la vie.

L'éternité de la matière ou du monde chez les philosophes païens exprime donc tout simplement que pour eux la nature était une vérité théorétique. Les païens étaient idolâtres, c'est-à-dire ils contemplaient la nature, ils ne faisaient rien de plus que ce que font aujourd'hui les chrétiens quand ils prennent la nature pour objet de leur admiration et de leurs infatigables recherches. « Mais les païens adoraient les objets naturels; » c'est vrai, mais cette adoration n'est que la forme enfantine, religieuse de la contemplation. Adoration et contemplation ne diffèrent pas essentiellement. L'objet que je contemple est un être devant lequel je m'humilie, auquel je porte en sacrifice ce qu'il y a en moi de plus sublime, mon cœur et mon intelligence. Le naturaliste tombe à genoux devant la nature quand il tire du sein de la terre, même au risque de perdre la vie, une pierre, un insecte pour les exposer à la lumière et les éterniser dans le souvenir de l'humanité scientifique. Étude de la nature est culte de la nature, idolâtrie dans le sens du Dieu juif et du Dieu chrétien, car l'idolâtrie est la première contemplation de la nature par l'homme. L'hébreu s'est élevé du culte des idoles au culte de Dieu, de la créature au créateur, c'est-à-dire de la contemplation théorique de la nature qui enchantait l'idolâtre à la contemplation pratique qui soumet la nature à nos désirs et à notre intérêt. « Ne lève pas, dit-il les yeux vers le ciel, pour voir le soleil, la lune, les étoiles et toute l'armée céleste; ne t'incline pas devant eux pour les adorer, car c'est le Seigneur

on Dieu qui a bien voulu les faire briller pour toi et pour tous les peuples de la terre. » Ce n'est donc, on ne peut trop le redire, que dans l'insondable profondeur, dans la puissance de l'égoïsme hébreu que l'on doit chercher l'origine de la création conçue comme un simple acte d'autorité.

C'est pour ce motif que la création ne peut être un objet de la philosophie, — si ce n'est du moins dans le sens que nous lui donnons ici, — car elle coupe à la racine toute vraie spéculation, elle n'offre à la pensée, à la théorie aucune base solide. C'est une doctrine sans fond, bâtie en l'air, qui n'affirme que le moi, qui n'exprime, qui ne contient qu'un ordre, celui de faire de la nature non un objet de la pensée, mais un objet de la jouissance. Plus elle est vide, il est vrai, pour la philosophie naturelle, plus elle a un sens profond pour la philosophie spéculative; moins elle a de base pour la science, plus elle laisse le champ libre à une interprétation arbitraire.

Il en est de l'histoire des dogmes et des spéculations comme de l'histoire des États. Les vieux usages, les vieux droits, les vieilles institutions se traînent avec eux après avoir depuis longtemps perdu toute leur signification. Ce qui a été une fois ne veut pas se laisser arracher le droit d'être toujours; ce qui un jour a été bon veut être bon pour tous les temps. Par derrière arrivent les interprètes, les radoteurs qui parlent du sens profond de ces vieilles choses, parce qu'ils n'en connaissent plus le sens véritable. C'est ainsi que la spéculation religieuse examine les dogmes; elle les sépare de l'ensemble des choses et des idées dans lequel seulement ils avaient un sens; elle ne les ramène

pas par la critique à leur origine véritable, elle fait au contraire de l'original le dérivé et du dérivé l'original. Pour elle Dieu est le premier, l'homme le second. Voilà comme elle retourne l'ordre naturel des choses ! Le premier c'est précisément l'homme, le second c'est l'être de l'homme *objectivé*, Dieu. Ce n'est que tard, lorsque la religion est déjà devenue chair et sang, que l'on peut dire : Tel est le Dieu, tel est l'homme, quoique cette proposition ne soit qu'une tautologie. Mais dans l'origine il en est autrement, et ce n'est que dans l'origine que l'on peut reconnaître l'essence de quoi que ce soit. D'abord l'homme fait, sans le vouloir et sans le savoir, Dieu à son image ; puis Dieu refait avec conscience et volonté l'homme à son image. De là cette proposition des théologiens qui ne voient jamais les choses qu'à moitié : que la révélation de Dieu va du même pas que le développement du genre humain. Naturellement, car la révélation divine n'est pas autre chose que le développement, que la révélation de l'homme à lui-même. Ce n'est pas du créateur qu'est issu chez les juifs leur égoïsme surnaturel ; tout au contraire, c'est en lui et par lui qu'ils ont justifié cet égoïsme aux yeux de leur raison.

L'israélite, il est vrai, comme homme, même au point de vue pratique, ne pouvait pas se dérober à la contemplation théorétique et à l'admiration de la nature ; mais lorsqu'il célèbre la puissance et la grandeur de la nature, il ne célèbre que la puissance et la grandeur de Jéhovah. Et cette puissance de Jéhovah s'est manifestée de la manière la plus éclatante dans les miracles qu'elle a faits pour le bien d'Israël. En célébrant cette puissance, l'israélite n'a donc en vue que

lui-même, il parle de la grandeur de la nature comme le guerrier de la force et de la valeur de son ennemi, pour augmenter sa gloire et le sentiment de son propre mérite. Grande et puissante est la nature, mais bien plus grand encore est le sentiment qu'a de lui-même Israël. Pour lui le soleil s'arrête, pour lui la terre tremble à la proclamation de la loi. Moïse, selon Philon, avait reçu de Dieu un pouvoir suprême sur la nature entière; chacun des éléments lui obéissait comme à son maître. Le besoin d'Israël est la loi toute-puissante, le destin de l'univers. Jéhovah est la conscience qu'a Israël de la sainteté et de la nécessité de son existence, nécessité devant laquelle s'évanouit l'existence des autres peuples et du monde. Jéhovah est le salut d'Israël auquel doit être sacrifié tout ce qui fait obstacle en son chemin, le feu de la colère qui brille dans le regard brûlant de vengeance de ce peuple avide de destruction; Jéhovah, en un mot, est le *moi* d'Israël, qui se regarde comme l'arbitre du monde, comme le but final des choses.

Si dans le cours du temps l'idée de Jéhovah s'est élargie dans quelques têtes et si son amour a été étendu sur tous les hommes, comme par l'auteur du Livre de Jonas, cela n'a aucun rapport avec le caractère de la religion juive. La base d'une religion, c'est toujours le Dieu des ancêtres, l'ancien Dieu historique auquel se rattachent les souvenirs les plus chers.

XIII

LE MYSTÈRE DE LA PRIÈRE

Israël est la définition historique de la nature particulière de la conscience religieuse ; seulement en lui cette conscience était encore retenue dans les limites de l'intérêt national. Faisons disparaître ces limites et nous aurons la religion chrétienne. Le judaïsme est le christianisme mondain, le christianisme est le judaïsme spirituel. La religion chrétienne n'est que la religion juive purifiée de l'égoïsme de nation ; mais en même temps elle est une religion nouvelle — car toute réforme surtout dans les choses religieuses, où ce qu'il y a de plus insignifiant, acquiert de l'importance, produit des changements essentiels. En elle l'homme, en général, prend, par rapport à Dieu, la place qu'occupaient un homme, un peuple particulier. De même qu'Israël faisait de ses besoins, de la nécessité de son existence la loi universelle, de même qu'il divinisait jusqu'à son ardeur de vengeance politique, de même le chrétien a fait des besoins du cœur de l'homme les forces toutes-puissantes, les dernières lois des choses. Les miracles du christianisme, qui le caractérisent aussi bien que les miracles de l'Ancien Testament caractérisent le judaïsme, n'ont pas pour objet le bien d'un peuple, mais le bien de l'homme, mais du croyant seul, il faut le

dire, car le christianisme n'a reconnu l'homme que dans les conditions, dans les limites de sa foi exclusive, et par là, comme nous le verrons plus tard, il s'est mis en contradiction avec le cœur humain véritable, universel. En lui l'égoïsme juif, tout en restant égoïsme, s'est spiritualisé; le désir du bonheur terrestre, but de la religion juive, a fait place au désir d'une céleste félicité.

La plus haute idée, le Dieu d'une communauté, d'un peuple dont la politique se manifeste sous la forme de la religion, ce Dieu c'est la loi, c'est la conscience de la loi comme d'une puissance divine et absolue; la plus haute idée, le Dieu du cœur humain en dehors du monde et de la politique, c'est l'amour, l'amour qui porte en sacrifice à celui qu'il aime tous les trésors de la terre et du ciel, l'amour qui a pour loi les désirs de l'être aimé, qui a pour puissance la puissance illimitée de la fantaisie.

Dieu est l'amour qui satisfait nos désirs et nos besoins; il est le *vœu du cœur réalisé*, le vœu élevé à sa suprême puissance, à la certitude de sa valeur, de son infaillible accomplissement, à la certitude absolue contre laquelle ne peuvent rien ni les contradictions de la raison, ni les contradictions de l'expérience, ni les obstacles du monde extérieur. La certitude est pour l'homme la puissance suprême; ce qui est certain pour lui par cela même existe, par cela même est divin.— *Dieu est l'amour*, — cette proposition la plus sublime du christianisme n'exprime que la certitude que le cœur humain a de lui-même, de sa puissance comme de la seule légitime, c'est-à-dire divine; la certitude que les vœux intimes du cœur de l'homme

ont une vérité et une valeur absolues, qu'aucune barrière, aucun obstacle ne peuvent s'opposer à leur réalisation, qu'à côté du cœur de l'homme le monde entier n'est rien avec toute sa splendeur et sa magnificence. Dieu est l'amour, c'est-à-dire le cœur est le Dieu de l'homme, oui le Dieu, l'être absolu. Dieu est l'*optatif* du cœur changé en un *présent* heureux, la force irrésistible du sentiment, la prière s'entendant, s'exauçant elle-même, l'écho de nos gémissements, de nos cris de douleur. La douleur doit s'exprimer; malgré lui l'artiste saisit son instrument pour dissiper dans ses sons le chagrin qui l'accable. Ce chagrin il l'apaise par cela même qu'il l'entend, qu'il le communique à l'air extérieur, qu'il en fait un être universel. Mais la nature n'entend pas les plaintes de l'homme, elle est insensible à ses souffrances; aussi l'homme se détourne loin d'elle, loin des objets visibles en général; il rentre dans son monde, intérieur, pour que, là enfin dérobé à la vue d'insensibles puissances, il puisse trouver quelqu'un qui l'écoute et le console. Là il exprime les secrets qui le tourmentent, là il fait jour à son cœur oppressé. Ce jour libre pour le cœur, ce secret révélé, cette douleur morale exprimée, c'est Dieu. Dieu est une larme d'amour versée loin de tous les regards sur le malheur de l'homme. « Dieu est un indicible soupir caché au fond de l'âme humaine. » Cette parole est la plus remarquable, la plus profonde et la plus vraie qu'ait jamais prononcée le mysticisme chrétien.

L'essence la plus intime de la religion nous est révélée par son acte le plus simple, par la prière, acte qui dit bien plus ou du moins tout autant que le dogme de l'incarnation, bien que la spéculation religieuse fasse

de ce dogme le plus grand des mystères. Et par prière je n'entends pas la prière avant ou après le repas, la grasse prière de l'égoïsme, mais la prière inspirée par la douleur, la prière de l'amour inconsolable, la prière qui exprime l'irrésistible puissance du cœur.

Dans la prière l'homme *tutoie* Dieu, il déclare ainsi à haute voix et d'une manière intelligible que Dieu est son *autre moi;* il confesse à Dieu comme à l'être qu'il connaît et qu'il aime le mieux, ses pensées les plus secrètes, ses vœux les plus intimes, pensées et vœux qu'autrement il n'oserait pas même exprimer. Mais il les exprime avec la confiance, avec la certitude qu'ils seront écoutés. Comment, en effet, pourrait-il s'adresser à un être qui ne pourrait prêter l'oreille à ses plaintes? Qu'est donc la prière, sinon l'expression des désirs du cœur accompagnée de la conviction qu'ils seront exaucés? Et qu'est l'être chargé d'exaucer ces désirs, sinon le cœur de l'homme irrésistiblement entraîné à s'écouter, à se satisfaire, à s'affirmer lui-même sans pouvoir supporter la contradiction? L'homme qui ne peut chasser de son esprit l'idée du monde, l'idée que toutes choses s'enchaînent les unes aux autres, que tout effet a une cause naturelle, qu'un désir ne peut être satisfait que lorsqu'on en a fait un but et qu'on s'est servi des moyens nécessaires pour l'atteindre, un tel homme ne prie pas, il se contente de travailler, il transforme ses vœux réalisables en buts d'activité pratique, et ceux qui ne peuvent être réalisés, il les prend pour ce qu'ils sont, pour des fantaisies d'une imagination facile à émouvoir. En un mot, il impose des bornes à son être par l'idée du monde dont il se sait un simple membre et à ses désirs par l'idée de la nécessité.

L'homme qui prie, au contraire, chasse de sa pensée l'idée de l'univers, et en même temps celles de médiation, de dépendance, de nécessité inflexible; il fait de ses vœux l'objet de l'être absolu et tout-puissant, c'est-à-dire il affirme leur infinité et leur valeur absolues. Dieu est le *oui* du cœur de l'homme : la prière est la foi du cœur à l'identité de l'idéal et du réel, du subjectif et de l'objectif, la certitude que la puissance du cœur est plus grande que la puissance de la nature, que les besoins du cœur sont une impérieuse nécessité, le *destin* même du monde. La prière change le cours des choses, elle détermine Dieu à des actes tout à fait en contradiction avec les lois universelles. Dans la prière, l'homme n'a affaire qu'à lui-même, qu'à ses propres sentiments; en elle il oublie qu'il y a des limites, des obstacles à ses désirs, et dans cet oubli il est heureux.

La prière est la séparation de l'homme en deux êtres, la conversation de l'homme avec lui-même, avec son propre cœur. Pour être effective, la prière doit être faite à haute et intelligible voix; c'est aussi malgré elle qu'elle s'exprime : la pression du cœur la fait monter aux lèvres d'où elle s'échappe irrésistiblement. L'homme qui prie doit écarter de lui toutes les idées qui peuvent le distraire, toutes les influences du dehors; il doit rentrer en lui-même et n'avoir de rapport qu'avec son propre être. Seule la prière ainsi faite, pleine de confiance, cordiale, intime, aura la puissance de le secourir; mais cette puissance sera celle de la prière; d'elle seule viendra le secours et non du dehors. Ici comme partout dans la religion, ce qui est humain, subjectif et

semble dérivé est en réalité la chose première, la cause principale (1).

C'est concevoir la prière de la manière la plus superficielle que de ne voir en elle que l'expression du sentiment de dépendance. Elle l'exprime bien en effet, mais c'est la dépendance de l'homme de son cœur et de ses sentiments. Qui ne se sent que dépendant n'ouvre pas la bouche pour prier; le sentiment de dépendance lui en enlève le désir et le courage, car ce sentiment est celui de la nécessité. La prière a bien plutôt sa source dans une confiance du cœur au-dessus de toute inquiétude, dans la foi que les sentiments et les désirs les plus chers et les plus sacrés à l'homme sont l'objet de l'être absolu, et que cet être infini et tout-puissant est plein d'amour, de sensibilité, de sympathie, en un mot le père des hommes. Mais l'enfant ne se sent pas dépendant du père en tant que père ; il a, au contraire, en lui le sentiment de sa force, la conscience de sa valeur, la garantie de son existence, la certitude de l'accomplissement de ses désirs. Sur le père repose tout le poids des soucis ; l'enfant, au contraire, vit insouciant et heureux dans sa confiance en ce père, son génie protecteur vivant, qui ne veut que son bonheur

(1) C'est aussi par des raisons intimes, subjectives que la prière en commun a plus d'effet que la prière d'un seul. Au milieu de la foule on sent ses forces grandir, ses sentiments s'élever. Ce que l'on ne peut pas seul on le peut avec d'autres. Seul on se sent borné, avec d'autres on se sent libre. C'est pourquoi les hommes se rassemblent lorsqu'ils sont menacés par les puissances de la nature. « Il est impossible, dit saint Ambroise, que les prières de plusieurs n'obtiennent rien. »

et son bien. L'enfant qui prie son père de lui accorder quelque chose ne s'adresse pas à lui comme à un être différent, comme à un maître, une personne en général; il s'adresse à lui comme à un être dépendant de ses sentiments paternels, de son amour pour son enfant. La prière n'est que l'expression de la puissance que le fils exerce sur le père,— si du moins on peut employer ici ce mot,— car la puissance de l'enfant n'est que la *puissance du cœur paternel*. Le langage a la même forme, l'impératif, pour la prière et le commandement. La prière est l'*impératif de l'amour*, et cet impératif a infiniment plus de force que l'impératif despotique. L'amour ne commande pas : il n'a besoin que d'exprimer à peine ses désirs pour être déjà sûr qu'ils seront exaucés. Le despote est obligé de mettre dans sa voix une certaine violence pour forcer d'autres êtres indifférents à son égard à exécuter ses volontés. L'impératif de l'amour produit ses effets avec une force électro-magnétique; l'impératif du despote produit les siens avec la force mécanique d'un télégraphe de bois. La prière se sert du mot *père*, parce que l'homme en priant s'adresse à l'être absolu comme à son propre être, parce que ce mot est l'expression de l'unité la plus intime, l'expression qui contient la garantie immédiate de nos vœux, la caution de notre salut. La toute-puissance vers laquelle se tourne l'homme qui prie n'est que la toute-puissance de la *bonté* qui, pour le salut de l'homme, rend l'impossible possible, n'est en réalité que la toute-puissance du cœur, des sentiments, qui brise toute résistance de la raison, qui dépasse toutes les bornes de la nature, qui veut que *rien n'existe si ce n'est le désir que rien ne soit de ce qui est*

en contradiction avec le cœur. Pour le cœur, toute nécessité, toute loi est un obstacle qu'il ressent vivement, qu'il ne peut supporter, qu'il veut absolument détruire, et cette volonté intime du cœur, la toute-puissance n'a pas autre chose à faire qu'à la réaliser, à l'accomplir. L'homme dans la prière ne s'adresse donc qu'à son cœur : c'est lui qu'il implore, c'est lui qu'il contemple comme l'être suprême, comme l'être divin.

XIV

LE MYSTÈRE DE LA FOI. — LE MYSTÈRE DU MIRACLE

La foi en la puissance de la prière,—et ce n'est que là où l'on accorde à la prière une puissance sur les objets en dehors de l'homme que la prière est une vérité religieuse ; — cette foi ne fait qu'un avec la croyance au miracle, et la croyance au miracle est la même chose que la foi en général. La foi n'est que la certitude de *la réalité*, de *la valeur absolue*, de *la vérité de l'homme subjectif*, en opposition avec les limites, c'est-à-dire avec les lois de la raison et de la nature. L'objet caractéristique de la foi, c'est par conséquent le miracle. Miracle et foi sont inséparables. Ce qu'est le miracle, la puissance miraculeuse en général dans *le monde extérieur*, la foi l'est *en nous*. Le miracle est la forme extérieure de la foi ; la foi est l'âme intime du miracle.

La foi est le *miracle de l'esprit*, le miracle du cœur ; rien ne lui est impossible et le miracle n'est qu'un exemple sensible de ce qu'elle est capable de faire. Elle n'a pour but que des choses qui sont en contradiction avec les lois du monde, que des choses qui expriment la puissance infinie des vœux de l'homme. Ces vœux, la foi les délivre des liens de la raison naturelle, elle accorde ce que refusent la raison et la nature ; elle rend en un mot l'homme heureux par la satisfaction de ses désirs les plus subjectifs, les plus intimes. Et la vraie foi ne peut être troublée par le moindre doute, par la moindre incertitude. Le doute ne se produit en moi que si je sors de moi-même, si je dépasse les bornes de ma subjectivité, si j'accorde vérité et droit de vote aux êtres extérieurs, différents de moi, ou lorsque, me sentant borné par eux et limité de toutes parts, je cherche à les faire servir à mes desseins. Mais dans la foi le principe même du doute a disparu, car pour elle le subjectif est par lui-même l'objectif, le réel, l'absolu. La foi n'est pas autre chose que la *foi à la divinité de l'homme*.

« La foi est cette confiance du cœur par laquelle on se repose de tout sur Dieu. Cette confiance, Dieu l'exige de nous dans son premier commandement, lorsqu'il dit: Je suis le Seigneur ton Dieu, c'est-à-dire je veux seul être ton Dieu, tu ne dois point en chercher d'autre ; je veux te secourir dans toute espèce de besoins ; tu ne dois point te figurer que je sois ton ennemi ou que je ne sois pas toujours prêt à t'accorder protection. » « Telle est ta manière de penser de Dieu, tel il est pour toi ; *penses-tu qu'il est irrité contre toi, il l'est réellement ;* penses-tu qu'il est inexorable et qu'il veut te

précipiter dans l'enfer, c'est aussi sa volonté. Ce que nous croyons nous arrive ; si nous ne le regardons pas comme notre Dieu, il sera pour nous un feu dévorant. » « Par notre incrédulité nous faisons de Dieu un démon (1). » — Très-bien ; mais, si je n'ai un Dieu que parce que je crois en lui, il s'ensuit *que la croyance en Dieu est le Dieu de l'homme*. Si Dieu n'est que ce que je crois qu'il est, l'*essence de Dieu* n'est pas autre chose que l'*essence de la foi*. Crois-tu que Dieu est pour toi ; tu crois que rien n'est et ne peut être contre toi, et si rien n'est et ne peut être contre toi, tu es toi-même Dieu. Que ce Dieu soit pour toi un autre être, c'est une apparence, une illusion. La foi est la certitude dans l'homme, que son propre être subjectif est l'être objectif, réel, absolu, l'être des êtres.

La foi ne connaît pas d'obstacles, ne se laisse pas imposer de limites par l'idée d'un monde, d'un ensemble des choses, d'une éternelle nécessité. Pour elle il n'y a qu'un être, Dieu, c'est-à-dire la subjectivité absolue. Là où se perd la foi à l'humanité, là l'univers tombe en ruines ou plutôt il n'existe déjà plus. La croyance à la fin réelle, prochaine de cet univers toujours en contradiction avec les vœux du chrétien, est un phénomène qui dévoile l'essence la plus intime de la foi, une croyance qui ne peut être séparée de l'ensemble des autres dogmes et dont la négation entraîne la négation du vrai christianisme. L'essence de la foi, facile à reconnaître jusque dans les moindres particularités, c'est que tout ce que l'homme désire existe nécessairement. Il désire être immortel, aussi est-il immortel ; il désire

(1) Luther.

qu'il y ait un être assez puissant pour faire tout ce qui est impossible à la raison et à la nature: aussi cet être existe-t-il ; il désire qu'il y ait un monde tout à fait d'accord avec les désirs du cœur et les rêves de l'imagination, un monde pour sa personnalité indéfinie, séjour d'une éternelle félicité. Eh bien, ce monde existe ; mais pour qu'il puisse y entrer, il faut que le monde réel tout opposé à ce monde imaginaire disparaisse dans le néant, — et il y disparaîtra aussi nécessairement qu'il y a un Dieu. Foi, amour, espérance, voilà la trinité chrétienne. L'espérance a en vue l'accomplissement des promesses, des vœux *qui ne sont pas encore remplis mais qui un jour le seront ;* l'amour se porte sur l'être qui *fait ces promesses et les remplit;* la foi s'attache aux promesses, aux vœux *accomplis depuis longtemps et devenus des faits historiques.*

Le miracle est un objet essentiel du christianisme, la matière de la foi. Et qu'est le miracle ? un vœu surnaturel réalisé,— rien de plus. L'apôtre saint Paul nous explique par l'exemple d'Abraham la nature de la foi chrétienne. Abraham ne pouvait plus espérer d'avoir un fils par la voie naturelle ; Jéhovah lui en promit un cependant par une grâce spéciale, et il crut à cette promesse en dépit de la nature. Sa foi lui fut comptée comme un mérite, et avec raison, car il faut avoir beaucoup d'imagination et de bonne volonté pour admettre comme certain ce qui est en contradiction avec les lois de l'expérience. Mais quel était l'objet de cette promesse divine ? Un fils, c'est-à-dire l'objet des vœux de l'homme. Et à quoi croyait Abraham en croyant à Jéhovah ? Il croyait en un être à qui tout est possible, qui peut remplir tous les vœux de l'homme. « Pour-

rait-il, en effet, y avoir quelque chose d'impossible au Seigneur ? »

Pourquoi, cependant, remonter jusqu'à Abraham ? les exemples les plus frappants se trouvent près de nous. Le miracle rassasie ceux qui ont faim, rend la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, l'usage de leurs membres aux paralytiques, ressuscite les morts à la prière de leurs proches. Il satisfait donc toujours des désirs humains, désirs qui, appelant toujours en aide une puissance miraculeuse, sont par cela même *extraordinaires, surnaturels*. Mais le miracle se distingue de la satisfaction naturelle et raisonnable des désirs et des besoins de l'homme en ce qu'il les satisfait de la manière la plus conforme à la nature du désir, c'est-à-dire *de la manière la plus désirable*. Le désir ne connaît ni obstacle, ni loi, ni temps ; il veut être exaucé immédiatement, en un clin d'œil. Et, ma foi ! aussi prompt est le désir, aussi prompt est le miracle. Que des malades reviennent à la santé, il n'y a là rien d'étonnant, mais qu'ils soient guéris tout d'un coup par l'effet d'une simple parole, c'est là le secret de la chose. Ce n'est donc pas par les effets qu'elle produit, — car si elle produisait réellement quelque chose de neuf, qu'on n'eût jamais vu ni même pensé, elle se montrerait une puissance neuve et en même temps réelle, — c'est par son mode de production que la puissance miraculeuse se distingue de la puissance ou de l'activité de la nature et de la raison. Mais une activité naturelle et sensible dans son objet et qui n'est surnaturelle et extra-sensible que par sa forme, une telle activité n'est qu'imagination ou fantaisie. La puissance du miracle n'est donc que la puissance de l'imagination.

C'est dans un but que le miracle s'opère. La douleur et les regrets des parents de Lazare, leur désir de posséder de nouveau celui qu'ils avaient perdu furent le motif de la merveilleuse résurrection; le but, ce fut le fait lui-même, la satisfaction de ce désir. Le miracle se fit bien « pour la gloire de Dieu, afin que le fils de Dieu fût honoré; » mais l'envoi par les sœurs de Lazare d'un messager au Seigneur avec ces mots . « Vois, maître, celui que tu aimes est malade, » et les larmes que Jésus verse sur le malheur de son ami, revendiquent pour le miracle une origine et un but fondés dans le cœur humain. Le sens de l'histoire, c'est que la puissance qui peut rappeler les morts du tombeau est capable d'exaucer tous les vœux de l'homme, et l'honneur du fils de Dieu consiste en ce qu'il est reconnu comme l'être qui peut tout ce que l'homme ne peut pas, mais qu'il désire pouvoir. L'activité dirigée par un but décrit un cercle; sa fin la ramène à son commencement. L'activité miraculeuse est tout autre, elle réalise le but *sans moyens*, elle opère immédiatement l'unité du but et de son accomplissement, en un mot elle décrit un cercle mais non pas en ligne courbe, non! en ligne droite. Un cercle en ligne droite, voilà l'image mathématique du miracle. Si rien ne serait plus ridicule que de vouloir construire un cercle de cette façon, on pourrait en dire autant de l'idée de vouloir fonder les miracles sur des raisons philosophiques. Le miracle est inintelligible pour la raison, aussi inintelligible qu'un cercle sans circonférence; avant de chercher à prouver que le miracle est possible, commencez donc par prouver que l'*inintelligible est intelligible.*

Ce qui fait que l'homme s'imagine pouvoir penser le

miracle, c'est qu'il se le représente comme une action qui tombe sous les sens; mais il n'en est rien. Le miracle de la métamorphose de l'eau en vin, par exemple, exprime tout simplement ceci : l'eau est la même chose que le vin,—exprime l'unité de deux choses absolument contraires. Dans la main de l'opérateur miraculeux il n'y a aucune différence entre les deux substances; la métamorphose n'est que l'apparition sensible de l'unité des contradictoires. Si cette contradiction est voilée, c'est qu'on se figure qu'il y a changement. Mais ce changement n'est pas successif, naturel, organique pour ainsi dire; c'est un changement absolu, sans substance, une pure création *ex nihilo*. Dans l'acte miraculeux, le vin et l'eau sont tout d'un coup, en moins d'un clin d'œil, impossibles à distinguer. Il vaudrait autant dire le fer est bois ou une boisure de fer.

Le miracle ne peut donc être ni objet de la pensée ni objet des sens, de l'expérience réelle ou seulement possible. L'eau est bien un objet des sens, le vin aussi; maintenant je vois fort bien l'eau et ensuite le vin; mais le miracle, l'acte qui confond tout en un instant est en dehors de l'expérience, parce qu'il ne s'opère pas par degrés. L'aveugle-né guéri miraculeusement n'a pas besoin d'exercer d'abord ses yeux pour voir; il voit tout aussi distinctement que l'homme enseigné par l'habitude et par le contrôle des autres sens; de même l'estropié jette tout d'un coup ses béquilles et dans sa joie exécute des gambades; en un instant il connaît les lois de l'équilibre, par un miracle aussi grand que celui qui lui a rendu l'usage de ses membres, car le miracle ne fait rien à demi. Le miracle, en un mot, est une affaire d'imagination, et c'est pourquoi il parle tant au cœur : il

fait bien d'abord une impression sublime, émouvante en tant qu'il est l'expression d'une puissance à laquelle rien ne résiste; mais cette impression passe avec la rapidité de l'acte lui-même. Au moment où le mort aimé sort du tombeau, ses parents et ses amis peuvent bien s'effrayer devant cette puissance qui change les morts en vivants; mais dans le même instant, car le miracle se fait vite, ils se jettent dans les bras du ressuscité et le ramènent à la maison avec des larmes de joie pour y célébrer une fête de réjouissance. Le miracle est agréable au cœur parce qu'il satisfait sans travail, sans efforts tous les vœux de l'homme; le cœur ne s'inquiète pas du monde extérieur, il ne sort pas de lui-même, en lui-même il est heureux. L'esprit classique, l'esprit de la civilisation ne laisse pas livrés à eux-mêmes le sentiment et la fantaisie, il leur impose des lois parce qu'il se règle lui-même sur la contemplation du monde, sur la nécessité, sur la vérité de la nature des choses. A la place de cet esprit, le christianisme a fait prévaloir le moi, la subjectivité absolue, sans borne et sans mesure, principe entièrement opposé à celui de la science et de la civilisation. Par le christianisme l'homme a perdu le sens, la faculté de sortir de lui-même, de se sentir membre de l'univers, de comprendre ses rapports avec la nature. Tant que le christianisme *vrai, sincère,* a régné sur les âmes, tant qu'il a été une vérité *vivante, pratique,* des miracles se sont toujours produits, des miracles réels, et ils se sont produits *nécessairement.* La foi à des miracles passés, morts, simplement historiques est une foi morte, le premier pas vers l'incrédulité, la première attaque du doute. Mais partout où des miracles s'opèrent, là les formes les plus concrètes du

monde réel se perdent dans les nuages de la fantaisie, là l'univers n'a aucune valeur, aucune vérité ; là l'être seul vrai, seul réel, c'est l'être qui fait des miracles, l'être objet de l'imagination, c'est-à-dire l'être subjectif.

Cette explication du miracle par les besoins du cœur et par la fantaisie peut paraître superficielle; mais qu'on se transporte par la pensée dans les temps où l'on croyait aux miracles vivants, actuels, palpables ; où l'existence des choses en dehors de nous n'était pas encore un article de foi, où l'homme vivait sans la moindre idée du monde, attendant sa fin chaque jour, dans l'enivrante perspective, dans la consolante espérance du ciel, vivait par conséquent dans l'imagination ; — car que le ciel soit où il voudra, tant que nous sommes sur la terre, il n'existe que dans l'imagination, — alors que cette imagination était une vérité, la seule vraie, la seule éternelle, non pas simplement un vague moyen de consolation, mais un principe de morale pratique auquel le croyant sacrifiait avec joie le monde réel, avec toutes ses joies et toutes ses magnificences; qu'on se transporte par la pensée dans ces temps, qu'on vive de leur vie, et l'on sera très-superficiel, si l'on traite de superficielle l'explication psychologique. Que ces miracles se soient passés ou aient dû se passer à la vue d'un peuple nombreux, l'objection n'est pas plus forte. Tous étaient hors d'eux-mêmes, tous remplis d'idées extraordinaires, surnaturelles, tous animés de la même foi, de la même espérance, de la même fantaisie. Qui ne sait qu'il y a des rêves communs ou simultanés, des visions semblables et dans le même temps chez des individus bornés, hallucinés par les mêmes besoins du cœur et de

l'imagination, étroitement unis entre eux d'idées et de sentiments? Mais que les choses se passent comme on voudra, si l'explication du miracle par la fantaisie est superficielle, la faute en est non à celui qui explique, mais à l'objet expliqué, au miracle, car le miracle, sous quelque jour qu'on le considère, n'exprime rien de plus que la puissance d'enchantement de la fantaisie qui accomplit sans obstacle tous les vœux, tous *les désirs de l'homme* (1).

XV

LE MYSTÈRE DE LA RÉSURRECTION ET DE LA NAISSANCE SURNATURELLE

Les besoins du cœur et de l'imagination ne montrent pas seulement leur puissance dans les miracles pratiques dont l'objet immédiat est le bien où l'accomplissement des désirs de l'individu ; ils la montrent encore dans les miracles dogmatiques, dans ceux, par exemple, de la naissance surnaturelle et de la résurrection.

L homme, du moins dans l'état de santé, a le désir

(1) Quelques miracles ont bien pu avoir pour fondement des phénomènes physiques ou physiologiques ; mais il ne s'agit ici que de la signification religieuse et de la genèse du miracle. Rien n'est plus grotesque de la part d'un théologien que de vouloir expliquer le miracle par des faits naturels. Si le miracle est possible naturellement, il n'y a plus de miracle.

de ne pas mourir. Ce désir se confond, dans l'origine, avec son penchant à sa propre conservation; car tout ce qui vit veut se soutenir, se conserver, veut enfin ne pas cesser de vivre. Ce désir d'abord négatif devient plus tard, par la réflexion et la fantaisie sentimentale, sous la pression de la vie, surtout de la vie civile et politique, un désir positif, celui d'une vie meilleure après la mort. Mais dans ce désir est contenu en même temps pour l'homme le désir de la certitude de son espérance. Cette espérance la raison ne peut la remplir, aussi a-t-on dit que toutes les preuves de l'immortalité sont insuffisantes et même que la raison, ne pouvant pas la connaître, pouvait encore moins la prouver. Et rien de plus vrai; la raison ne donne que des preuves *générales, abstraites :* la certitude de l'éternelle durée de mon *existence personnelle* ne peut donc être fournie par elle, et c'est précisément cette certitude qu'on demande. Pour l'obtenir il faut une preuve de fait, un témoignage immédiat, qui tombe sous les sens. Il faut donc qu'un mort, de la mort duquel nous sommes assurés d'avance, se relève à notre ue du tombeau — et non pas un mort indifférent, le premier venu, mais un mort qui soit bien plutôt le modèle des autres, de telle sorte que sa résurrection soit aussi le modèle, la garantie de la résurrection des autres. La résurrection du Christ satisfait dans l'homme le désir d'une certitude immédiate de sa durée après la mort, — c'est l'immortalité personnelle devenue un fait sensible, indubitable.

Pour les philosophes païens, l'intérêt de la personnalité n'était qu'une affaire secondaire dans la question de l'immortalité. Pour eux il s'agissait principalement de la nature de l'âme, de l'esprit, du principe de la vie,

et l'idée que le principe de la vie est immortel est loin de contenir immédiatement l'idée et encore moins la certitude de l'immortalité personnelle. Voilà pourquoi les anciens se sont exprimés sur ce sujet d'une manière si incertaine, si douteuse et si contradictoire. Les chrétiens, au contraire, dans la certitude de la réalisation future de leurs vœux, de la vérité, de la sainteté, de la divinité de leurs sentiments, firent de ce qui n'était chez les anciens qu'un problème scientifique un fait de simple expérience, et de plus un fait obligatoire pour la conscience et dont la négation est un crime aussi grand que le crime de lèse-majesté de l'athéisme. Qui nie la résurrection nie la résurrection du Christ, nie par cela même le Christ, et qui nie le Christ nie Dieu. C'est ainsi que, pour le christianisme *spirituel*, une affaire de l'esprit est devenue une affaire *matérielle*. Pour le chrétien, l'immortalité de la raison, de l'intelligence était quelque chose de trop abstrait, de trop négatif; il n'avait à cœur que l'immortalité personnelle, et celle-ci n'a d'autre garantie que la résurrection charnelle. La résurrection de la chair est le plus grand triomphe du christianisme sur le spiritualisme sublime, mais abstrait de l'antiquité; aussi ce dogme ne pouvait-il d'aucune façon entrer dans la tête des païens.

Si, dans la résurrection, cette fin de l'histoire sacrée, qui a la signification non d'une histoire, mais de la vérité même, nous ne devons voir qu'un désir réalisé; il en doit être de même pour le commencement de cette histoire, pour la naissance surnaturelle, bien que celle-ci ne se rapporte pas immédiatement à l'intérêt personnel, mais à un sentiment intime et subjectif.

Plus l'homme devient étranger à la nature, plus sa

manière de voir devient subjective, c'est-à-dire surnaturelle ou contre nature, plus il sent de dégoût et d'aversion pour les choses naturelles qui déplaisent à sa fantaisie. L'homme libre, objectif, trouve bien dans la réalité des choses qui le dégoûtent, mais il les regarde comme des conséquences naturelles, inévitables, et cette idée suffit pour lui faire vaincre ses sentiments, qu'il accuse dans ce cas de subjectivité et de mensonge. L'homme, au contraire, qui ne vit que dans l'imagination, ne peut s'empêcher de traiter ces mêmes choses avec une aversion particulière. Il a l'œil de ce pauvre enfant trouvé qui, ne remarquant sur la plus belle fleur que les insectes « petits et noirs » qui la parcouraient en tous sens, perdait à cette vue la jouissance qu'aurait pu lui donner la contemplation de sa beauté. L'homme subjectif fait de ses sentiments la mesure de ce qui doit être ; ce qui ne lui plaît pas, ce qui offense ses goûts surnaturels ne doit pas exister, — quand même ce qui lui plaît ne pourrait pas être sans ce qui lui déplaît, — il ne se laisse pas diriger par les lois monotones de la logique et de la physique, mais par l'arbitraire de l'imagination. En tout, ce qui lui plaît est accepté, ce qui lui déplaît est nié. Aussi le voyons-nous plein de sympathie et d'admiration pour la vierge pure et sans tache et même encore pour la mère, mais seulement pour la mère qui ne souffre plus, qui déjà porte le petit enfant dans ses bras; le travail de la nature lui répugne, lui paraît vil et dégoûtant.

Dans l'essence la plus intime de son esprit, de sa foi, la virginité est par elle-même sa plus haute conception morale, la corne d'abondance de ses idées et de ses sentiments surnaturels, la person-

nification de son sentiment d'honneur, d'amour-propre, de sa pudeur devant la nature commune et grossière. Mais, malgré cela, un sentiment naturel se fait jour dans sa poitrine, le sentiment de pitié, de compassion pour l'amour maternel. Que faut-il faire dans ce désaccord du cœur religieux avec le cœur que la chair et le sang font battre avec tant de force? Demandez-le au mystique : il n'est pas embarrassé pour si peu; de deux êtres il n'en fera qu'un; dans un seul et même être il unira des attributs contradictoires et qui s'excluent réciproquement; mais aussi quelle source infinie de sentiments délicieux, spirituellement charnels, ne trouvera-t-il pas dans cette union!

Voilà la clef de cette contradiction dans laquelle tombe le christianisme lorsqu'il fait en même temps du mariage et du célibat deux états également saints. La contradiction contenue dans le dogme de la vierge mère ou de la mère vierge se réalise ici et devient une contradiction dans la pratique. Cependant cette union miraculeuse de la virginité et de la maternité, si opposée à la nature et à la raison, mais tout à fait d'accord avec la fantaisie, n'est pas un dogme produit par le temps; elle se trouve déjà dans le rôle douteux que joue dans la Bible le mariage entendu à la façon de l'apôtre saint Paul. La doctrine de la conception surnaturelle du Christ est une doctrine essentielle du christianisme et qui repose sur le même fondement que les autres miracles et articles de foi. Le même penchant qui entraînait les chrétiens à détruire par la puissance du miracle la mort et tous les obstacles que la nature oppose à la fantaisie et que le philosophe, le naturaliste, l'homme libre et sans préjugés, regardent comme des lois rationnelles,

le même penchant devait les porter aussi à faire renverser par une puissance miraculeuse la marche de la génération naturelle qui ne leur inspirait que répugnance et aversion. Et de même que la résurrection, la naissance surnaturelle s'accomplit pour le bien de tous, c'est-à-dire des croyants; car la conception de Marie, en tant que non souillée par la contagion du péché originel, a été le premier acte de purification de l'humanité dégradée par le péché, c'est-à-dire par la nature. C'est par sa pureté seule que le Dieu-homme pouvait nous purifier aux yeux d'un Dieu qui a en horreur la génération naturelle, parce qu'il n'est lui-même que la fantaisie surnaturelle personnifiée.

Les protestants orthodoxes si froids, si peu conséquents dans leurs critiques, se laissèrent entraîner à faire de la conception de la Vierge un mystère profond, sacré, incompréhensible et digne du plus grand respect. Mais pour les protestants qui, réduisant le chrétien à la foi, le laissaient homme dans la vie, ce mystère n'eût plus d'importance qu'en théorie; dans la pratique, ils ne se laissèrent point détourner par lui de leur amour du mariage. Pour les anciens chrétiens, au contraire, ce qui était un mystère de la foi était aussi un mystère de la vie et de la morale. La morale catholique est chrétienne, mystique; la morale protestante a toujours été rationaliste. La morale protestante est un mélange charnel du chrétien avec l'homme, avec l'homme naturel, politique, civil, social, ou tout ce qu'on voudra, excepté chrétien; c'est une femme féconde et jouissant d'une bonne santé; la morale catholique est une mère de douleur, *mater dolorosa*. Le fond du protestantisme, c'est la contradiction *entre la vie et la foi;*

c'est pourquoi il est devenu la source ou du moins la condition de la liberté. Le mystère de la conception de la Vierge n'avait pour lui qu'une valeur dogmatique, théorique; aussi prétendait-il qu'on ne pouvait en parler avec trop de prudence et qu'on ne devait pas en faire un objet de la spéculation. Ce que l'on nie dans la pratique n'a plus de fondement dans l'homme, n'est plus qu'un fantôme, une création de la fantaisie; telle est la cause pour laquelle on le dérobe avec soin aux yeux de l'intelligence; les fantômes ne supportent pas la lumière du jour.

On peut dire même que l'idée exprimée dans une lettre à saint Bernard et condamnée par lui, l'idée que Marie aussi a été conçue sans péché, n'est pas du tout une « étrange opinion d'école, » comme l'a nommée un historien moderne. Elle provenait au contraire d'une naturelle conséquence et d'une intention pieuse et reconnaissante à l'égard de la mère de Dieu. Ce qui engendre un miracle, un Dieu doit avoir une origine et une nature divines. Comment Marie aurait-elle eu l'honneur d'être visitée par le Saint-Esprit si elle n'avait pas été purifiée d'avance? Comment le Saint-Esprit aurait-il pu prendre pour demeure un corps souillé par le péché originel? Si vous ne trouvez pas étrange le principe du christianisme, la naissance miraculeuse du Sauveur, oh! alors, ne trouvez pas non plus étrange les conséquences simples et naïves qu'en a tirées le catholicisme (1).

(1) Depuis que ces lignes ont été écrites, l'Eglise a érigé en dogme, un peu tard, on doit l'avouer, l'idée dont il est ici question.

XVI

LE MYSTÈRE DU CHRIST OU DU DIEU PERSONNEL

Les mystères fondamentaux du christianisme sont, comme nous l'avons vu, des vœux réalisés; le christianisme n'est que l'imagination au service du cœur. Il est plus agréable et plus commode de souffrir que d'agir, plus agréable d'être délivré et sauvé par un autre que de se délivrer soi-même, de faire dépendre son salut d'une personne que de la force de l'activité volontaire; plus agréable d'aimer que de faire des efforts, de se savoir aimé de Dieu que de s'aimer soi-même, de l'amour simple, naturel, inné dans tous les êtres; plus agréable de se mirer dans les yeux rayonnants d'amour d'un autre être personnel, que de jeter un regard dans le miroir de sa conscience ou dans les froides profondeurs de l'océan de la nature; plus agréable et plus commode en général de se *laisser diriger par son propre cœur comme si c'était le cœur d'un autre, au fond pourtant le même que nous*, que de se diriger soi-même par l'intelligence et la raison. Le cœur est le *moi souffrant* et il souffre de son action sur lui-même comme d'une impression extérieure. Sa nature, la nature du sentiment est une nature rêveuse; aussi ne connaît-il rien de plus agréable, rien de plus profond que le rêve. Dans le rêve, mon action sur moi-même me paraît venir du

dehors ; mes sensations, mes idées, mes sentiments se transforment en événements et en êtres extérieurs : et ce que je fais moi-même, il me semble que je le souffre. Le rêve brise deux fois les rayons lumineux, de là son charme indicible. Nous sommes bien la même personne dans la veille et dans le rêve ; mais, dans le premier cas, nous agissons sur nous-mêmes; dans le second, nous sommes affectés comme si un autre être agissait sur nous. *Je me pense*, voilà qui est tout à fait froid, rationaliste. *Je suis pensé par Dieu*, je me pense moi-même comme objet de la pensée de Dieu, voilà qui est agréable au cœur, tout à fait religieux. La fantaisie du cœur est un rêve les yeux ouverts. La religion est le rêve de la conscience éveillée. Le rêve est la clef de tous les mystères de la religion.

La loi suprême pour le cœur c'est l'unité immédiate de la volonté et de l'acte, du désir et de la réalité. Cette loi, le Sauveur l'exécute. De même que le miracle réalise d'une manière immédiate tout à fait opposée à l'activité de la nature les désirs et les besoins physiques de l'homme, de même le Sauveur, le réconciliateur, l'homme-Dieu satisfait nos besoins et nos désirs intimes d'une manière immédiate, tout à fait contraire à l'activité morale, en nous dispensant d'agir par nous-mêmes. Ce que tu désires est déjà accompli ; tu veux mériter, conquérir la félicité dont la morale est le moyen et la condition, mais tu ne le peux pas, c'est-à-dire en vérité tu n'en as pas besoin. Ce que tu te proposes est déjà exécuté, tu n'as besoin que de te laisser faire, que de croire et de jouir. Tu veux te rendre Dieu propice, apaiser sa colère, avoir la paix avec ta conscience ; mais cette paix existe déjà ; cette paix, c'est le médiateur,

c'est l'homme-Dieu; il est ta conscience rassurée et satisfaite, il est l'accomplissement de la loi et par cela même l'accomplissement de tes vœux et de tes efforts.

Aussi n'est-ce plus désormais la loi, mais l'exécuteur de la loi qui est le modèle, le fil conducteur, la règle de ta vie. La loi n'a d'autorité et de valeur qu'en face de la résistance; quiconque exécute la loi, la rend par cela même superflue et lui dit : Ce que tu veux, je le veux aussi; ce que tu ordonnes, je l'affirme par mes actions, ma vie est la loi véritable et vivante. L'exécuteur de la loi prend donc la place de la loi elle-même, et il la prend sous la forme d'une loi nouvelle dont le joug est doux et facile à porter. A la place de l'ordre qu'elle impose, il se donne lui-même pour exemple, comme objet de l'amour, de l'admiration, du zèle imitateur, et il opère ainsi notre délivrance du péché. La loi ne me donne pas la force d'exécuter la loi; non, elle est barbare, elle commande seulement sans s'inquiéter si je puis la remplir, ni comment je dois la remplir; elle m'abandonne à moi-même sans conseil et sans secours. Mais celui qui m'éclaire et me guide par son exemple, celui-là me saisit par le bras et me communique sa propre force. La loi ne fait aucune résistance au péché, mais l'exemple fait des miracles. La loi est morte, mais l'exemple vivifie, remplit d'enthousiasme, entraîne l'homme involontairement. La loi ne parle qu'à l'intelligence et se met en opposition directe avec nos penchants; mais l'exemple a pour auxiliaire un penchant d'une grande puissance, le penchant involontaire à l'imitation. L'exemple agit sur le cœur et la fantaisie; il a, en un mot, une force magique, c'est-à-

dire sensible, car la force d'attraction magique, involontaire, est un attribut essentiel de la matière en général, des sens en particulier.

Si la vertu pouvait ou voulait se laisser voir, disaient les anciens, sa beauté gagnerait tous les cœurs et les remplirait d'amour, d'admiration et d'enthousiasme. Les chrétiens ont été assez heureux pour voir ce désir exaucé. La loi des païens était dans leur conscience, les Juifs avaient une loi écrite; les chrétiens ont eu un exemple, un modèle, une loi visible, personnelle, vivante, une loi humaine, de chair et de sang. De là la joie des premiers chrétiens, de là l'orgueil du christianisme proclamant que lui seul possède et peut donner la force de résister au péché, et cet orgueil, nous ne voulons pas ici du moins lui en contester la légitimité. Observons seulement que la force de l'exemple n'est pas tant la force de la vertu que celle de l'exemple en général, comme la puissance de la musique religieuse n'est pas la puissance de la religion, mais la puissance de la musique. Le modèle de vertu excite bien aux actions vertueuses, mais ces actions ne sont pas pour cela le fruit d'intentions vertueuses ni de motifs d'action vraiment moraux. D'ailleurs cette explication simple et vraie de la force de l'exemple par contraste avec la puissance de la loi n'exprime pas d'une manière complète le sens religieux de la délivrance et de la réconciliation chrétienne. Le centre autour duquel tout gravite, c'est bien plutôt la puissance personnelle de ce médiateur miraculeux qui n'est ni Dieu ni homme, mais à la fois homme et Dieu, et qui ne peut être compris que dans ses rapports avec l'idée et le sens du miracle. Dans ce sens, le Sauveur

n'est qu'un désir réalisé, le désir d'être indépendant des lois de la morale, c'est-à-dire des conditions auxquelles est enchaîné dans le cours des choses naturelles l'exercice de la vertu, le désir d'être délivré en un clin d'œil, par un coup de baguette, c'est-à-dire de la manière la plus subjective, la plus agréable au cœur des maux et des douleurs inséparables de la vie morale. « La parole de Dieu, dit Luther, accomplit rapidement toutes choses, t'accorde le pardon de tes fautes et la félicité éternelle, et il ne t'en coûte rien de plus que d'entendre la parole divine, et, après l'avoir entendue, d'y croire. Si tu y crois, tu obtiens tout sans fatigue et sans retard. » Mais pour entendre cette parole et par suite pour avoir la foi, il faut d'abord *un don de Dieu*. «La foi n'est donc pas autre chose qu'un miracle psychologique, qu'un miracle opéré par Dieu dans l'homme, » dit encore Luther. Les vertus des païens ne sont que des vices dorés, car la morale dépend de la foi ; c'est par la foi que l'homme est délivré du péché ou plutôt de la conscience du péché : l'homme n'est par conséquent libre et bon que par un miracle.

Ce rapport entre la puissance miraculeuse et l'idée du médiateur est prouvé par l'histoire. Les miracles de l'Ancien Testament, la proclamation de la loi, la providence, en un mot tous les attributs qui fondent l'essence de la religion étaient déjà par le judaïsme placés dans la sagesse divine, dans le Verbe, dans le Logos. Mais ce Logos est pour Philon quelque chose d'indéfini, tantôt une conception, tantôt une réalité ; c'est-à-dire, Philon hésite entre la philosophie et la religion, entre le Dieu métaphysique, abstrait, et le Dieu réel, religieux. Le christianisme seul lui a donné un corps,

d'être imaginaire en a fait un être réel, s'est concentré, s'est personnifié en lui comme dans le seul être, dans le seul objet qui soit le fondement, l'expression de sa propre nature.

Dieu, en tant que Dieu, est le cœur encore fermé, retiré en lui-même; le Christ est le cœur ouvert et expansif, arrivé à la pleine certitude de sa vérité et de sa divinité; car le Christ ne lui refuse rien, exauce toutes ses prières. En Dieu le cœur est silencieux, il n'ose pas encore exprimer ses chagrins, il se contente de soupirer; dans le Christ il avoue tout, il confesse tout, il ne garde plus rien pour lui. Le soupir est un vœu encore inquiet; s'il se fait entendre, c'est seulement pour se plaindre de n'avoir pas ce qu'il désire et non pour déclarer nettement, ouvertement ce qu'il veut, comme s'il doutait de la légitimité de ses réclamations. Dans le Christ son angoisse a disparu ; le Christ est le soupir changé en hymne triomphal, la confiance absolue du cœur dans la réalisation de ses vœux cachés en Dieu, la victoire du cœur sur la mort, sur toutes les puissances de la nature, la résurrection non plus seulement espérée mais déjà accomplie. Le Christ est le cœur rendu libre de tous les obstacles, de toutes les souffrances, la fantaisie heureuse, la *divinité visible*.

Voir Dieu, voilà le désir suprême, le suprême triomphe du cœur. Le Christ est la réalisation de ce désir et de ce triomphe. Dieu comme objet de la pensée pure est un être éloigné, et nos rapports avec lui sont aussi abstraits que le seraient nos rapports d'amitié avec un homme qui vivrait loin de nous et que nous ne connaîtrions pas personnellement. Quelle que soit la force avec laquelle il se rend présent à notre esprit, soit par

ses œuvres, soit par les preuves d'amour qu'il nous donne, il reste toujours un vide qui n'est pas comblé, et le cœur n'est pas satisfait. Tant qu'un être ne nous est pas connu de vue, nous sommes toujours en doute s'il est tel que nous nous le représentons; sa vue seule nous donne une confiance absolue, nous délivre de toute inquiétude. Le Christ est Dieu *connu personnellement;* par lui nous avons l'heureuse certitude que Dieu est et qu'il est tel que le cœur le désire et le veut pour la satisfaction de ses besoins. Dieu comme objet de la prière est bien déjà un être humain, puisqu'il écoute les plaintes de l'homme et prend part à ses souffrances, mais il n'est pas encore pour la conscience religieuse un homme réel. Ce dernier vœu de la religion, le Christ le réalise, et tous les mystères sont ainsi dévoilés, mais dévoilés dans la langue particulière à la religion qui ne parle que par images. Ce que Dieu est dans son *être*, le Christ en est la *révélation, la manifestation sensible.* Dans ce sens, on peut dire que le christianisme est la religion parfaite, absolue, car le but de la religion, c'est que Dieu, qui n'est pas autre chose que l'être même de l'homme arrive enfin à se réaliser comme tel, à être comme homme objet de notre conscience, et ce but, la religion chrétienne le remplit par l'incarnation, et l'incarnation n'est point du tout un fait passager, car le Christ reste encore homme après son ascension, homme par le cœur et par la forme; seulement son corps n'est plus désormais un corps terrestre, et la douleur n'a aucune prise sur lui.

Les incarnations de Dieu chez les Orientaux, principalement chez les Indiens, sont loin d'avoir la même importance; elles se renouvellent si souvent qu'elles

deviennent indifférentes et perdent toute leur valeur. L'humanité de Dieu c'est sa personnalité ; Dieu est un être personnel, cela veut dire : Dieu est homme. Le sens de l'incarnation est infiniment mieux atteint par une seule personnalité que par une suite de personnes apparaissant l'une après l'autre et disparaissant de même. Dans ce dernier cas il n'y a pas de raison pour en finir, car la fantaisie n'a pas de bornes, et tous ces personnages divins ne semblent plus que des fantômes, que de simples apparitions. Là, au contraire, où l'incarnation n'a lieu que dans une personnalité exclusive, là elle en impose avec toute la puissance d'une personnalité historique ; la fantaisie est réglée et n'a plus la liberté de s'en représenter d'autres. Cette personnalité unique m'impose la foi à sa réalité ; d'objet de l'imagination elle devient objet de la tradition historique.

Si la personnalité, pour être vraie, doit être *une*, pour être réelle, il faut qu'elle soit *chair et sang*. La dernière preuve donnée par l'auteur du quatrième évangile pour démontrer que la personne visible de Dieu n'était pas un fantôme, une illusion, mais un homme véritable, c'est que le sang coula de son côté percé d'une lance lorsqu'elle était sur la croix. Quand le Dieu personnel est un vrai besoin du cœur, il faut que ce Dieu lui-même souffre ; sa souffrance seule est la garantie de sa réalité. La passion du Christ est la confiance suprême, la suprême jouissance, la suprême consolation du cœur ; le sang du Christ peut seul apaiser la soif, l'aspiration vers un Dieu personnel, c'est-à-dire humain, sensible et compatissant.

Rien de plus superficiel que de prétendre que le christianisme n'est pas la religion d'un Dieu personnel,

mais de trois personnes. Il en est ainsi, il est vrai, dans la dogmatique; mais la personnalité du Saint-Esprit est réfutée par la dogmatique elle-même lorsqu'elle en fait un don du père et du fils, et lui enlève ainsi tout attribut personnel. L'origine du Saint-Esprit dément sa personnalité ; c'est par la génération et non par un souffle (*spiratio*) qu'un être personnel est produit. Et même le père, comme représentant de l'idée précise de la divinité, n'est une personne qu'en imagination ; en réalité, il n'est qu'une idée abstraite, qu'une pure conception. Point de personnalité sans corps, sans une forme déterminée ; le Christ seul est le Dieu personnel, le Dieu vrai, réel des chrétiens, ce qu'on ne saurait trop souvent répéter. En lui se concentre la religion chrétienne, l'essence de la religion en général ; en lui le cœur et l'imagination ne font qu'un, car il épuise toutes les joies de l'une et toutes les souffrances de l'autre.

Le christianisme se distingue des autres religions en ce qu'il unit le cœur et la fantaisie à qui ces dernières laissent suivre chacun sa voie. En lui la fantaisie décrit un cercle dont le cœur est le centre ; elle n'obéit qu'aux besoins du cœur, n'exauce que ses désirs, n'a de rapports qu'avec ce qui lui est nécessaire ; elle n'a, en un mot, qu'une tendance pratique et aucune tendance poétique. Les miracles du christianisme ne sont pas les œuvres d'une activité libre, arbitraire, désintéressée ; ils nous transportent sur le terrain de la vie commune et réelle, ils font sur l'homme de sentiment une impression irrésistible, parce qu'ils ont pour eux la nécessité même de la satisfaction du sentiment. La puissance de la fantaisie est ici la puissance du cœur ; c'est le cœur enivré de sa victoire. Chez les Orientaux, chez les

Grecs, l'imagination, sans s'inquiéter des besoins du cœur, s'enivrait de la splendeur et de la magnificence des choses de la terre; chez les chrétiens, elle descendit du palais des dieux pour visiter le réduit du pauvre, où ne règne que la nécessité du besoin, et elle s'est humiliée sous la puissance de cette nécessité. Mais plus elle a rétréci son domaine, plus elle a gagné en force, et contre la puissance des besoins du cœur est venu échouer l'insolent orgueil des dieux de l'Olympe. Rien ne peut, en effet, résister à la puissance du cœur et de l'imagination réunis. Et cette alliance de la fantaisie avec la nécessité des besoins intimes, cette alliance c'est le Christ; aussi *toutes choses lui sont soumises*. Il est le souverain du monde dont il dispose selon son bon plaisir; mais cette souveraineté sur la nature est elle-même soumise à celle du cœur. Le Christ n'impose le silence à la mer mugissante et à la voix terrible des puissances naturelles que pour écouter les plaintes et les soupirs des malheureux.

XVII

PAGANISME ET CHRISTIANISME

Le Christ est la toute-puissance de la *subjectivité* humaine, le cœur délivré des liens et des lois de la nature, concentré en lui-même par sa séparation d'avec

le monde, l'accomplissement de tous les désirs, l'ascension de la fantaisie, la fête de résurrection du cœur. Le Christ est la différence qui sépare le christianisme du paganisme.

Le chrétien s'est mis à part de l'ensemble des choses, s'est considéré comme un tout indépendant et capable de se suffire à lui-même, comme un être absolu au-dessus et en dehors du monde. Par cette rupture de tout rapport entre lui et l'univers, il ***s'est senti infini***, — car la borne de la subjectivité, c'est l'univers ou l'objectivité, — il n'a plus eu de motifs de mettre en doute la vérité et la valeur de ses désirs et de ses sentiments. Le païen, au contraire, loin de se concentrer en lui-même, se laissait pénétrer de toutes les influences de la nature, ouvrait tous ses sens à la perception du monde. Quelle que fût son admiration pour la magnificence et la sublimité de l'intelligence et de la raison, il était assez libéral, assez objectif pour laisser vivre la matière en idée comme en fait, et même pour la laisser vivre éternellement. Le chrétien était intolérant en pratique comme en théorie; pour assurer sa propre vie dans l'éternité, il croyait devoir anéantir la nature, et c'est ce qu'il fait dans sa foi à la fin prochaine de l'univers. Les anciens étaient libres, indépendants, mais leur liberté n'était que celle de l'indifférence envers eux-mêmes; les chrétiens étaient libres, indépendants de la nature, mais leur liberté n'était que la liberté de la fantaisie, la liberté du miracle; car la vraie liberté a pour règle la nature et la connaissance des choses. Les anciens étaient si ravis de l'harmonie du monde, du cosmos, que dans ce ravissement ils se perdaient eux-mêmes de vue et s'évanouissaient dans l'ensemble. Les

chrétiens méprisaient le monde ; qu'est en effet la créature à côté du créateur? Que sont le soleil, la lune et les étoiles à côté de l'âme humaine? Le monde passe, mais l'homme est éternel. Si les chrétiens, en arrachant l'homme à tout rapport avec la nature, sont tombés dans cette délicatesse exagérée qui déclare impie et injurieuse pour la dignité humaine toute comparaison de l'homme avec l'animal, les païens, au contraire, sont tombés dans l'extrême opposé, dans cette grossière manière de voir qui ne fait aucune distinction entre l'animal et l'homme et qui va même comme Celse, un des adversaires du christianisme, jusqu'à placer l'homme au-dessous de l'animal.

Non-seulement les païens considéraient l'homme dans ses rapports avec l'univers, mais encore ils ne pouvaient le comprendre que dans ses rapports avec les autres hommes, avec le corps social. Ils distinguaient, strictement du moins, comme philosophes, l'individu de l'espèce, en faisaient un membre du genre humain, et comme partie le subordonnaient au tout. Les hommes passent, mais l'humanité reste, dit un philosophe païen. Comment peux-tu te plaindre de la perte de ta fille? écrit Sulpicius à Cicéron. Des villes celèbres, de grands empires ont péri, et c'est ainsi que tu te désoles de la mort d'un être qui a si peu d'importance? Où donc est ta philosophie? L'espèce, l'humanité, l'intelligence étaient pour les anciens des choses grandes et sublimes ; l'individu n'était presque rien. Le christianisme, non pas, il est vrai, celui d'aujourd'hui, qui s'est pénétré de l'esprit antique et n'a conservé du christianisme que le nom et quelques principes généraux, forme un contraste direct avec la religion païenne,

et c'est par ce contraste seul qu'on doit le comprendre, si on ne veut pas le défigurer par des interprétations spéculatives et arbitraires. *Il est vrai jusqu'au point où son contraire est faux ; il est faux jusqu'au point où son contraire est vrai.* Les anciens sacrifiaient l'individu à l'espèce ; les chrétiens, l'espèce à l'individu. Ou bien, le paganisme ne voyait dans l'individu qu'un membre distinct et dépendant de l'ensemble ; le christianisme, au contraire, l'identifiait avec l'espèce, ne le comprenait que dans une unité immédiate et sans différence avec elle (1).

(1) On sait qu'Aristote dans sa politique, dit que l'individu, par cela même qu'il ne peut se suffire, est à l'état ce que la partie est au tout, et que par conséquent l'état a précédé la famille et l'individu, de même que le tout précède nécessairement la partie. — On peut dire que les chrétiens aussi sacrifiaient l'individu à l'espèce; saint Thomas d'Aquin, par exemple, un des plus grands penseurs et théologiens du christianisme, dit que la partie se sacrifie par un instinct naturel pour la conservation du tout. « Chaque individu aime naturellement bien plus le bonheur de son espèce que le sien propre; chaque être aime à sa manière, et plus que lui-même, Dieu en tant qu'il est le bien universel. » (*Summa*, p. I, qu. 60, art. 5.) Il loue les Romains de ce qu'ils mettaient leur patrie au-dessus de tout et lui offraient en sacrifice leurs biens et leur sang. (*De regim. princip.*, l. III.) Mais ces pensées n'ont pour le christianisme de valeur que *sur la terre et non dans le ciel, dans la morale et non dans la dogmatique, dans l'anthropologie et non dans la théologie.* Aristote déclare que l'amitié est nécessaire au bonheur; saint Thomas ne pense pas de même. « Une société d'amis, dit-il, n'est pas indispensable pour le bonheur, parce que l'homme possède en Dieu la plénitude des perfections; lors même qu'une âme aurait seule la jouissance de Dieu, elle n'en serait pas moins heureuse, bien qu'elle n'eût aucun prochain à

Pour le christianisme, l'individu était l'objet d'une providence immédiate, c'est-à-dire l'objet immédiat de l'être divin. Les païens ne croyaient à une providence pour chaque homme en particulier que par l'espèce, la loi, l'ordre général du monde, c'est-à-dire ils croyaient à une providence naturelle et non surnaturelle, à une providence ayant sa source dans les rapports nécessaires des choses ; les chrétiens, au contraire, supprimèrent tout moyen terme, se placèrent en rapport direct avec l'être infini qui comprend et prévoit tout ; en un mot ils identifièrent l'être particulier avec l'être général.

Mais l'idée de la divinité ne fait qu'un avec l'idée de l'humanité; tous les attributs divins sont des attributs de l'espèce humaine, attributs bornés dans l'individu, mais dont les bornes disparaissent dans l'essence de l'espèce, dans son existence même, parce que cette existence n'est réalisée que par tous les hommes pris ensemble dans le passé et dans l'avenir. Ma science et ma volonté ont une limite ; mais cette limite n'en est pas une pour un autre, et encore moins pour tous ; ce qui est impossible, inintelligible pour une époque est intelligible et possible pour l'époque qui la suit. L'histoire de l'humanité ne consiste qu'en une suite ininterrompue de victoires sur les obstacles qui, dans un certain temps, passent pour des bornes de notre nature, et par conséquent pour infranchissables. L'avenir démontre toujours que ces prétendues bornes de l'espèce ne sont que des

aimer. » (Prima secundæ, qu. 4, 8.) Le païen éprouve donc le besoin de l'espèce, d'un être semblable à lui-même pour être heureux; le chrétien n'a besoin de personne, parce que son individualité est un être universel, parce qu'il possède tout en Dieu, c'est-à-dire en lui-même.

bornes des individus. Les progrès de la philosophie et des sciences naturelles fournissent sur ce sujet les preuves les plus intéressantes, et rien ne serait plus instructif qu'une histoire des sciences écrite à ce point de vue pour montrer dans toute sa nullité l'erreur de tous ceux qui prétendent pouvoir limiter les facultés et la puissance de l'espèce humaine.

Comme le sentiment de la limitation est un sentiment douloureux, l'individu s'en délivre par la contemplation de l'être parfait. Cette contemplation lui procure la jouissance de tout ce qui peut lui manquer. Dieu, chez les chrétiens, n'est pas autre chose que l'intuition de l'unité immédiate de l'espèce et de l'individualité, de l'être général et de l'être particulier ; il est l'idée de l'espèce conçue comme individu, l'espèce elle-même parfaite et sans limitation, en tant que réalisée dans une individualité infinie et universelle. En Dieu existence et essence sont identiques. La plus haute pensée au point de vue de la religion ou de la théologie peut s'exprimer ainsi : Dieu n'aime pas, il est l'amour même ; il ne vit pas, il est la vie ; il n'est pas juste, il est la justice ; il n'est pas une personne, mais la personnalité, c'est-à-dire il est l'espèce, l'idée, pensée immédiatement comme réalité.

C'est par cette concentration de qualités et de puissances générales en un être personnel que Dieu est pour la fantaisie un objet d'un charme si profond, tandis que l'idée de l'humanité lui paraît froide et vide. Pour se représenter cette idée dans la réalité, l'imagination se voit, en effet, obligée d'évoquer la foule innombrable des individus. En Dieu elle trouve tout réuni d'une seule fois et dans un seul être. Dieu est

l'amour, la vertu, la beauté, la sagesse, la table complète des facultés, des puissances contenues dans l'espèce humaine, et comme il est l'être même de l'homme, il est facile de voir que les chrétiens ne se distinguent des païens que par leur identification immédiate de l'espèce et de l'individu. Ils ont donné à la personne une importance générale et universelle : ils l'ont divinisée, ils en ont fait l'être absolu.

La différence des deux religions est surtout caractérisée par leur manière d'entendre le rapport de l'individu avec l'intelligence, la raison, le νοῦς. Les chrétiens individualisaient l'intelligence, les païens en faisaient un être universel. Pour les païens la raison constituait l'essence de l'homme ; pour les chrétiens elle n'en était qu'une partie. Pour les païens l'intelligence seule, l'espèce était immortelle ; pour les chrétiens c'était l'individu. De là dérivent toutes les différences qu'on peut constater entre la philosophie païenne et la philosophie chrétienne.

L'expression la plus claire, le symbole le plus caractéristique de cette unité immédiate de l'individualité et de l'espèce dans le christianisme, c'est le Christ, le Dieu réel des chrétiens. Le Christ est le modèle, l'idée vivante de l'humanité ; l'homme pur, céleste, impeccable, doué de toutes les perfections morales et divines, l'homme espèce, l'Adam Cadmon, concentrant dans une personne unique l'humanité tout entière. Le Christ de la religion n'est pas le centre, mais la fin de l'histoire, et la fin de l'histoire en est la preuve. Les chrétiens étaient dans l'attente de la fin du monde prophétisée par le Christ dans la Bible, en termes aussi clairs que possible, en dépit de tous les mensonges et de tous

les sophismes des exégètes modernes. L'histoire a son fondement dans la différence de l'individu et de l'espèce ; dès que cette différence disparaît, l'histoire cesse aussi et perd toute signification. Dès lors il ne reste plus rien à l'homme que la contemplation de son idéal réalisé, que la pensée de la venue prochaine de Dieu et de la fin de l'univers.

L'absence complète de l'idée de l'espèce dans le christianisme se montre surtout dans sa doctrine sur la faiblesse des hommes et leur penchant général au péché. Cette doctrine exige, en effet, que l'individu ne soit pas un individu ; suppose nécessairement qu'il est par lui-même un être complet, qu'il épuise la représentation ou l'existence du genre humain. Elle témoigne d'un manque absolu de contemplation objective, du manque cche les chrétiens de la conscience que le *toi* est nécessaire à la perfection et à l'accomplissement du *moi*, que les hommes ne réalisent l'homme que par leur union, et que ce n'est que pris ensemble qu'ils sont ce que l'homme doit être et peut être. Tous les hommes sont pécheurs, je l'accorde, mais ils ne le sont pas tous de la même manière. L'un est enclin au mensonge et l'autre consentirait à mourir plutôt que de manquer à sa parole ; celui-ci est porté à la boisson, celui-là aux plaisirs sexuels ; un autre n'a aucune de ces inclinations, soit par la grâce de la nature, soit par l'énergie de son caractère. Les hommes se complètent donc réciproquement sous le rapport moral comme sous le rapport physique et intellectuel ; ce n'est que dans leur ensemble qu'ils sont tout ce qu'ils doivent être, qu'ils représentent l'homme d'une manière parfaite.

C'est pourquoi la société élève et améliore. Involon-

tairement, sans dissimulation, l'homme est tout autre dans ses rapports avec d'autres hommes que seul avec lui-même. Des miracles s'accomplissent par la puissance de l'amour, surtout de l'amour sexuel. L'homme et la femme s'instruisent, se rectifient, se complètent l'un l'autre; eux seuls par leur union réalisent et représentent l'espèce, l'homme tout entier. Sans l'espèce l'amour est inintelligible. L'amour est le sentiment que l'espèce a d'elle-même dans le sein de la différence sexuelle. Dans l'amour la vérité de l'espèce, qui, sans cela, n'est qu'une affaire de raison, un objet de la pensée, devient affaire de sentiment, une vérité sensible, car dans l'amour l'homme exprime l'insuffisance qu'a pour lui son individualité, il demande à grands cris l'existence d'un autre en prétextant les besoins de son cœur; il regarde cet autre comme faisant partie de son propre être; il déclare que sa vie, liée à lui par l'amour, est la seule vie humaine véritable, la seule qui réponde à l'idée de l'humanité : imparfait, défectueux, faible, plein de besoins est l'individu; mais parfait, accompli, satisfait, *infini* est l'amour, parce qu'en lui le sentiment qu'a elle-même l'individualité devient le sentiment de la perfection de l'espèce. Tel est l'amour, telle est l'amitié, du moins là où elle est intime et vraie ; là où, comme dans l'antiquité, elle est une religion. Les amis se servent de complément l'un à l'autre ; l'amitié est un moyen, une source de vertus et plus encore, elle est elle-même une vertu, mais une vertu *sociale*. Ce n'est qu'entre gens vertueux que l'amitié peut s'établir, disaient les anciens. Il ne doit pas cependant y avoir égalité complète : la différence est nécessaire, car l'amitié se fonde sur le besoin qu'éprouve

l'homme de suppléer à ce qui lui manque. L'ami se donne par son autre *lui-même* ce qu'il ne possède pas; l'amitié expie et fait pardonner les fautes de l'un par les vertus de l'autre; l'ami *justifie* son ami devant Dieu. Quelque sujet à faillir que soit un homme, il prouve du moins qu'il y a en lui quelque chose de bon lorsqu'il a pour amis des hommes pleins de talent et de probité; il montre que, s'il est imparfait, il aime malgré cela dans les autres la vertu et la perfection. Si donc un jour le Dieu juste veut régler avec moi le compte de mes faiblesses, de mes défauts et de mes péchés, je mettrai entre nous comme personnes intermédiaires, comme médiateurs et protecteurs, les vertus de mes amis et leurs bonnes actions. Ne serait-il pas barbare, ne serait-il pas insensé, s'il me condamnait pour des fautes que j'aurais commises, il est vrai, mais aussi que j'aurais déjà condamnées moi-même dans mon amour pour ceux qui en étaient exempts?

Si déjà l'amour et l'amitié peuvent faire d'êtres incomplets par eux-mêmes un tout parfait, du moins relativement, combien, à plus forte raison, disparaissent les fautes et les péchés des hommes en particulier dans le sein de l'espèce, qui n'a une existence proportionnée à sa nature que dans l'ensemble de l'humanité et par cela même ne peut être objet que de la raison! Les lamentations sur le péché ne sont à l'ordre du jour que là où l'individu se regarde comme un être absolu, n'ayant besoin de personne autre que lui pour réaliser l'homme parfait, que là où à la place de la conscience de l'espèce il n'y a que la conscience exclusive de la personnalité. Là, en effet, l'individu fait de ses défauts, de ses faiblesses, de son impuissance, de sa limitation

les attributs de l'humanité elle-même dont il ne se distingue pas, dont il ne se regarde pas comme un membre. Quoi qu'il fasse, cependant, l'homme ne peut pas perdre la conscience de l'espèce, parce que la conscience qu'il a de lui-même est liée nécessairement à celle qu'il a des autres. Aussi, partout où il n'a pas l'idée de l'espèce comme telle, il en fait néanmoins l'objet de sa pensée et elle devient pour lui Dieu, c'est-à-dire un être exempt de toutes les défectuosités et libre de tous les obstacles qui lui semblent opprimer la nature humaine parce qu'il la croit épuisée, exprimée tout entière par l'individu. Mais cet être n'est pas autre chose que l'humanité qui manifeste l'infinité de son essence en se réalisant dans une multitude infinie d'individus différents. Si tous les hommes étaient absolument égaux, l'espèce et l'individu ne feraient qu'un évidemment. Mais alors l'existence de plusieurs hommes serait un luxe pur ; un seul suffirait complétement pour remplir le but de l'espèce ; tous auraient, dans l'unique qui aurait le bonheur de vivre, leur homme compensateur.

Assurément, l'essence de l'humanité est *une;* mais cette essence est *infinie* et son existence réelle est par conséquent une variété infinie et inépuisable d'individus se complétant les uns les autres pour manifester la richesse de l'être. L'unité de nature est multiplicité dans l'existence. Entre moi et l'*autre* il y a une différence essentielle, qualitative. Il est pour moi le représentant de l'espèce, quand même il ne serait *qu'un;* il compense le besoin de beaucoup d'autres, il a une signification universelle, il est le député de l'humanité au nom de laquelle il me parle à moi solitaire ; et quand même je

n'aurais que lui pour compagnon de vie, notre vie à deux serait une vie sociale et humaine. L'*autre*, et ceci est réciproque, l'autre est mon *toi*, mon autre *moi*, l'homme posé devant mon intelligence, mon intérieur mis à nu, l'œil se voyant lui-même. Par l'autre, j'acquiers la première conscience de l'humanité, je fais l'expérience que je suis homme; dans l'amour que j'ai pour lui, il devient évident pour moi qu'il m'appartient comme je lui appartiens; que nous ne pouvons vivre l'un sans l'autre; que la vie sociale seule réalise l'humanité. Mais entre le *moi* et le *toi* il y a aussi une différence *morale, critique*. L'autre est ma conscience me regardant face à face, un reproche vivant de mes fautes lors même qu'il ne m'en dit rien, mon sentiment de pudeur personnifié. La conscience de la loi morale, du droit, de la convenance, de la vérité même est liée nécessairement à la conscience que j'ai de lui. Est vrai ce en quoi l'*autre* est avec moi d'accord. Unanimité entre les hommes, tel est le premier critérium du vrai, parce que l'espèce est la mesure dernière de la vérité. Ce que je pense seulement d'après la mesure de mon individualité n'enchaîne pas l'opinion d'autrui, peut être pensé autrement, n'est qu'une manière de voir subjective, arbitraire, une simple possibilité. Mais ce que je pense dans la mesure de l'espèce, je le pense comme l'homme en général ne peut que le penser, comme chacun par conséquent doit le penser s'il veut être d'accord avec la règle. Est vrai tout ce qui est conforme à l'essence de l'humanité, est faux tout ce qui est en contradiction avec elle. Il n'y a point d'autre loi. L'autre est ainsi pour moi le représentant de l'espèce humaine, le remplaçant des autres au pluriel; même son jugement peut

avoir pour mon esprit plus de valeur que celui de la foule innombrable. « Que le fanatique exalté se fasse des disciples aussi nombreux que les sables de la mer, — le sable n'est que du sable ; que la perle soit à moi, et cette perle, c'est toi, ô mon ami, car la raison t'inspire et te gouverne. » L'adhésion, l'assentiment de l'autre est le signe auquel je reconnais que mes pensées sont justes, générales et vraies. Je ne puis pas assez me séparer de moi-même pour pouvoir me juger d'une manière complétement libre et désintéressée ; l'autre a un jugement impartial ; par lui je rectifie et je complète mon propre goût, mon propre jugement, mes propres connaissances. Toutes ces différences morales, critiques entre les hommes, le christianisme les efface ; il nous coule tous au même moule, il nous frappe tous au même coin et sur la même enclume, il nous considère tous comme un seul et même individu. — Un seul et même moyen de salut pour tous les hommes sans distinction ; un seul et même péché originel, fondamental, un seul mal héréditaire chez tous.

Et c'est parce que le christianisme, dans l'exagération de sa subjectivité, ne sait rien de l'espèce humaine dans laquelle reposent la délivrance, la justification, la réconciliation et le salut universel qu'il a eu besoin d'un secours surnaturel, particulier et par cela même subjectif et personnel pour vaincre le péché. Si je suis seul l'espèce entière, ou si nous sommes tous absolument égaux ; si mes défauts ne sont pas neutralisés, émoussés par les vertus des autres hommes, mon péché sera assurément une souillure, un opprobre qui appelleront la vengeance du ciel, une monstruosité révoltante qui ne pourra être anéantie que par des moyens extraordi-

naires, surhumains et miraculeux. Mon semblable est le médiateur entre moi et l'idée sainte de l'humanité. « L'homme est pour l'homme un Dieu; » mon péché est rejeté en deçà de ses frontières, renvoyé à son propre néant, parce que c'est le mien et pas le moins du monde celui des autres.

XVIII

SIGNIFICATION CHRÉTIENNE DU CÉLIBAT ET DU MONACHISME

L'idée de l'espèce et avec elle l'importance et la signification de la vie sociale furent méconnues par le christianisme. C'est ce qui confirme de nouveau ce que nous avons déjà dit bien souvent, que le christianisme ne contient point en lui le principe de la civilisation et du progrès. Dès que l'homme détruit la différence qui existe entre l'espèce et l'individu et fait de leur unité son être suprême, Dieu, dès lors tout besoin de progrès, d'éducation par lui-même disparaît. L'homme possède désormais tout en Dieu, c'est-à-dire en son propre être; il n'a plus aucun besoin de se compléter par un autre, par le représentant de l'espèce, par la contemplation du monde en général. Par ses propres forces l'homme atteint son but et il l'atteint en Dieu. Dieu n'est que ce but atteint, que le but suprême de l'humanité réalisé, et chaque individu pris à part le sent présent en lui. Dieu

seul est le besoin du chrétien; le secours du monde, de l'*autre* n'est plus rien de nécessaire; Dieu remplace le genre humain, et c'est même dans l'éloignement du monde, dans l'isolement que l'on sent tout d'abord le besoin de la divinité, que l'on s'aperçoit vivement de sa présence, de ce qu'elle est et de ce qu'elle doit être pour nous. Quelque besoin qu'éprouve l'homme religieux de communiquer avec ses semblables et de chercher dans leur société plaisir et satisfaction, ce besoin est toujours en lui quelque chose de très-subordonné. Le salut de l'âme est l'idée fondamentale, l'affaire principale du christianisme et ce salut ne se trouve qu'en Dieu, que dans la concentration de l'âme tout entière en lui. L'activité pour autrui est une condition du salut; mais le fondement du salut est Dieu. L'activité pour autrui n'a même qu'une signification religieuse, n'a de valeur qu'en vue de Dieu, comme sa cause et son but n'est en réalité qu'une activité pour Dieu, glorification de son nom, développement de sa gloire. Or Dieu est la subjectivité absolue, dégagée du monde, délivrée de la matière et de la vie de l'espèce et par cela même de la différence des sexes; — la séparation du monde, de la matière, de la vie avec l'espèce est donc le but essentiel du chrétien, et ce but s'est réalisé d'une manière sensible dans la vie monastique.

On s'induit soi-même en erreur si l'on cherche dans l'Orient seulement la source du monachisme. Ceux qui pensent ainsi devraient alors avoir assez de justice pour faire dériver la tendance opposée que l'on trouve dans la chrétienté, non pas du christianisme lui-même, mais de l'esprit, de la nature de l'Occident en général. Mais comment expliquer dans ce cas l'enthou-

siasme de l'Occident pour la vie monastique? Cette tendance doit être expliquée par le christianisme lui-même; elle était une conséquence nécessaire de la foi au ciel promis par lui à l'humanité. Là où la vie céleste est une vérité, la vie terrestre est un mensonge; où la fantaisie est tout, la réalité n'est rien. Qui croit à une vie paradisiaque éternelle, ne trouve pas la moindre valeur dans la vie passagère d'ici-bas. Que dis-je? depuis longtemps elle a perdu pour lui toute importance, car la foi à la vie future est la foi à la nullité et au vide absolu de la vie présente. Je ne me puis représenter l'autre monde sans me sentir plein d'aspiration vers lui, sans jeter un regard de pitié ou de mépris sur le vil monde d'ici-bas. La vie céleste ne peut pas être un objet, une loi de la foi, sans être en même temps une loi de la morale; elle doit être un motif d'action, si je veux que ma vie soit d'accord avec ma croyance, je ne dois pas m'attacher aux biens frivoles et passagers de cette terre; je ne dois, mais je ne puis pas non plus, car que sont les choses d'ici-bas à côté de la splendeur de la vie du ciel?

La qualité de la vie future dépend bien de la qualité, de la condition morale de la vie terrestre; mais la moralité est elle-même déterminée par la foi à la vie future, et cette moralité, d'accord avec son objet, n'est pas autre chose que l'éloignement de ce monde, que la négation de cette vie. La vie des cloîtres est la réalisation de cet éloignement spirituel. Tout doit, une fois ou l'autre, se manifester à l'extérieur, se révéler aux sens. La vie monacale, la vie ascétique en général est la vie céleste, telle qu'elle peut s'affirmer, se démontrer ici-bas. Si mon âme appartient au ciel, pourquoi dois-je

comment puis-je même appartenir par mon corps à la terre? L'âme anime le corps : si l'âme est dans le ciel, le corps est abandonné, mort. Est détruit par conséquent l'organe qui sert de lien entre le monde et l'âme. La mort, la séparation de l'âme d'avec ce corps grossier, matériel, pécheur, est notre premier pas vers le ciel. Mais si la mort est la *condition de la félicité et de la perfection*, l'ascétisme, le détachement de nous-mêmes, la *mortification* est la seule loi de la morale. La mort morale est nécessairement la mort naturelle anticipée, — nécessairement, — car il serait de la plus haute immoralité d'attribuer la conquête du ciel à la mort sensible qui n'a rien de moral, qui n'est qu'un acte commun à l'homme et aux animaux. Il faut donc que la mort soit élevée au rang d'acte moral, d'acte accompli par nous-mêmes. « Je meurs chaque jour, » dit l'apôtre, et cette sentence est devenue pour saint Antoine, fondateur du monachisme, le thème de sa vie.

Le christianisme, répondra-t-on, n'a voulu qu'une liberté spirituelle. C'est vrai; mais qu'est une liberté spirituelle qui ne passe pas à l'acte, qui ne se révèle pas aux sens? Crois-tu, par hasard, que si tu deviens libre de quoi que ce soit, cela dépend uniquement de toi, de ta volonté, de tes intentions? Oh! alors, tu es complétement dans l'erreur et tu n'as jamais éprouvé un cas réel de délivrance. Tant que tu te trouves dans un certain état, de certaines conditions, de certains rapports, tu es déterminé, influencé par eux involontairement. Ta volonté et tes intentions peuvent bien t'affranchir des obstacles que tu connais, mais non de ceux plus cachés qui sont dans la nature des choses.

Aussi nous sentons-nous mal à l'aise, la poitrine oppressée, si nous ne nous séparons pas extérieurement des choses avec lesquelles nous avons rompu intérieurement. La liberté sensible est seule la vérité de la liberté spirituelle. L'homme qui n'est plus attaché d'idée et d'esprit aux choses de la terre, les jette bientôt par la fenêtre pour délivrer complétement son cœur. Ce que je ne possède plus dans un but quelconque me devient un fardeau, car sa conservation est en désaccord direct avec mes intentions. Il faut donc nous délivrer avec empressement. Ce que notre esprit a laissé, notre main ne doit plus le retenir. L'intention seule est la force d'attraction, de sympathie qui nous émeut dans le serrement de mains d'un ami ; l'intention seule sanctifie la possession. Celui qui veut avoir sa femme comme s'il ne l'avait pas, fait beaucoup mieux de n'en pas avoir. L'objet qu'aucun lien n'attache à notre cœur, ne nous appartient pas, est libre. « Veux-tu être par« fait? Eh bien! va, vends ce que tu possèdes, donne« le aux pauvres pour acquérir un trésor dans le ciel, « et suis-moi. » Saint Antoine, ayant un jour entendu ces paroles, les interpréta de la seule manière, dans le seul sens véritable ; il vendit ses biens, les donna aux pauvres et renonça au monde. Ainsi seulement il démontra et maintint sa liberté spirituelle en face des trésors et des besoins de la terre.

Une telle liberté, une telle vérité sont assurément en contradiction avec le christianisme d'aujourd'hui, d'après lequel le maître n'a voulu qu'une liberté en esprit, c'est-à-dire une liberté qui n'exige aucun dévouement, aucun sacrifice, une liberté illusoire, avec laquelle nous nous trompons nous-mêmes, la liberté des biens de ce

monde, qui consiste dans leur possession et leur jouissance. C'est pourquoi le maître a dit : « Mon joug est doux et léger. » Combien barbare et stupide serait en effet le christianisme s'il supposait dans l'homme la faculté et l'intention de renoncer aux biens de la terre ! Dans ce cas il ne serait pas évidemment fait pour elle. Ce christianisme est d'une haute prudence pratique ; il laisse à la mort naturelle le soin de nous délivrer des trésors et des passions terrestres, — car l'ascétisme monacal est pour lui un suicide antichrétien ; — mais il confie à notre activité le soin de les acquérir et d'en jouir. Les vrais chrétiens ne doutent pas de la vérité de la vie céleste, Dieu nous en garde ! ils sont d'accord en cela avec les anciens moines ; mais ils l'attendent patiemment, se confiant à la volonté divine, c'est-à-dire à la volonté de l'égoïsme, à l'amour de la jouissance et du confortable ici-bas. Mais c'en est assez ; détournons-nous avec dégoût et mépris de ce christianisme moderne dans lequel la fiancée du Christ s'accommode déjà volontiers, même de la polygamie, du moins la polygamie successive, qui, aux yeux du vrai chrétien, ne diffère pas essentiellement de la polygamie simultanée ; de ce christianisme qui, en même temps, ô ignoble hypocrisie ! jure sur la vérité sacrée, éternelle, irréfutable de la parole de Dieu, et retournons avec un saint respect à la vérité méconnue de la chaste cellule du cloître où l'âme promise au ciel ne forniquait pas encore avec un corps terrestre et étranger. La vie surnaturelle, en dehors du monde, est nécessairement aussi une vie de célibat. Le célibat, — non pas comme loi, il est vrai, — est donc contenu dans l'essence intime du christianisme. Cela est déjà suffi-

samment exprimé par la naissance surnaturelle du Sauveur. Dans leur foi à l'incarnation, les chrétiens ont sanctifié la virginité inviolée, l'ont proclamée le principe libérateur, le principe du monde nouveau, du monde chrétien. Qu'on ne vienne pas nous opposer des passages de la Bible tels que ceux-ci : « Multipliez-vous, » ou bien : « L'homme ne doit pas séparer ce que Dieu a uni, » afin de sanctionner le mariage! Le premier passage, comme l'ont déjà fait remarquer Tertullien et saint Jérôme, ne se rapporte qu'à la terre encore vide, encore sans habitants, c'est-à-dire à l'*origine* et non à la *fin* du monde, amenée par l'apparition immédiate de Dieu sur la terre. Le second n'a trait qu'au mariage, comme institution de l'Ancien Testament. C'était la réponse faite aux Juifs sur cette question : « Est-il permis à l'homme de se séparer de sa femme? Quiconque forme un mariage doit le tenir pour sacré. Le regard jeté sur une autre est déjà même un adultère. Le mariage est par lui-même une indulgence à l'égard de la faiblesse ou plutôt de l'énergie de la sensualité, un mal que l'on doit renfermer, autant que possible, dans les bornes les plus étroites. L'indissolubilité du mariage n'est qu'un voile sacré qui exprime justement le contraire de ce que croient y trouver les esprits éblouis par l'apparence. Dans l'esprit du vrai christianisme, le mariage est un péché ou du moins une faiblesse qui ne peut être permise et pardonnée qu'à une seule condition, remarque-le bien, c'est que tu te borneras à une seule femme. En un mot, le mariage n'est déclaré saint que dans l'Ancien Testament; le Nouveau connaît un principe plus élevé, surnaturel, celui de la virginité sans tache et sans souillure. « Que

celui qui peut comprendre cela, le comprenne, » dit l'apôtre. « Les enfants de ce monde cherchent une « femme et se laissent rechercher, mais ceux qui se- « ront jugés dignes d'obtenir le paradis après la résur- « rection des morts, ceux-là n'épouseront pas et ne se « laisseront pas rechercher pour époux, car ils ne « peuvent pas mourir : ils sont égaux aux anges et les « enfants de Dieu. » Dans le ciel il n'y a donc ni mari ni femme ; le principe de l'amour sexuel en est exclu comme terrestre et mondain. Or, la vie céleste est la vie véritable, parfaite, éternelle du chrétien ; pourquoi donc, destiné au ciel, formerais-je un lien qui est délié dans ma vraie destination? Pourquoi, étant déjà en puissance un être céleste, ne réaliserais-je pas ici-bas cette possibilité? Le mariage est banni de mes intentions, de mon cœur, par cela même qu'il est banni du paradis, l'objet essentiel de ma foi. Comment partager mon cœur entre Dieu et l'homme? L'amour du chrétien pour Dieu n'est pas un amour abstrait, général comme l'amour de la vérité, de la justice et de la science, c'est l'amour d'un Dieu subjectif et personnel, par conséquent un amour personnel et subjectif lui-même. Un attribut essentiel de cet amour, c'est d'être exclusif, jaloux, parce que son objet est une personne et en même temps l'Être suprême, qui n'a point d'égal. « Tiens-toi ferme à Jésus dans la vie et dans la « mort, confie-toi dans sa fidélité, car lui seul peut te « secourir lorsque tout t'abandonne. Ton bien-aimé est « ainsi fait qu'il ne peut supporter personne auprès de « lui, qu'il veut seul posséder ton cœur et régner dans « ton âme comme un roi sur son trône. Que peut te « servir le monde sans le Christ? Sans lui tout est

« peine d'enfer, avec lui tout est félicité. — Tu ne peux « vivre sans ami ; mais si l'amitié du Christ n'est pas « pour toi au-dessus de tout, tu seras triste outre me- « sure et sans consolation. — Aime tous les hommes « pour l'amour de Jésus, mais Jésus pour lui-même, « car il est seul digne d'amour. — Mon Dieu, mon « tout, en ta présence tout m'est doux, en ton absence « tout m'est insupportable ; oh ! quand viendra cette « heure désirée dans laquelle tu me rempliras de ta « présence ! Tant que cela ne me sera pas accordé, ma « joie ne sera que mensonge ; j'aime mieux avec toi « être un pèlerin sur la terre que sans toi possesseur « du ciel. Le ciel est où tu es, la mort et l'enfer où tu « n'es pas, c'est toi seul que je désire. »

Il est donc impossible de servir à la fois Dieu et le monde. Tu dois t'éloigner de tes amis et connaissances et renoncer à toute consolation temporelle. L'amour de Dieu en tant qu'être personnel est un amour particulier, personnel, exclusif. Comment aimer en même temps Dieu, je dis Dieu, et une femme mortelle ? Ne serait-ce pas les placer sur un pied d'égalité ? Pour l'âme vraiment éprise de l'amour divin, l'amour de la femme est impossible, est un adultère. « L'homme marié, dit saint Paul, songe à plaire à la femme ; le célibataire songe à plaire à Dieu. »

Le vrai chrétien ne sent pas plus en lui le besoin de l'amour naturel qu'il ne sent celui de la science, d'une éducation progressive, parce que cette éducation repose sur un principe mondain, antipathique à la fantaisie. Dieu compense pour lui le manque de perfectionnement, d'amour, de femme et de famille. L'homme et la femme réunis font seuls l'homme complet, réel ; leur union

constitue l'existence de l'espèce, car elle est la source de la pluralité, la source des autres hommes. Aussi quiconque, loin de nier sa virilité, se sent homme et reconnaît ce sentiment comme conforme à la nature et à ses lois, se sent et se sait un être partiel, défectueux, à qui il faut un complément pour former l'homme parfait, l'humanité véritable. Le chrétien, au contraire, dans sa subjectivité fantastique et surnaturelle, se croit un, accompli, et le penchant du sexe s'opposant à cette manière de voir, se mettant en contradiction avec son idéal, l'être suprême, il doit le fouler aux pieds, l'anéantir.

Ce n'est pas que le chrétien ne sente quelquefois l'amour du sexe; mais, nous le répétons, il lui paraît nécessairement en désaccord avec sa destinée céleste; il voit en lui un besoin purement naturel, — naturel dans le sens grossier et méprisable qu'a ce mot dans le christianisme, — et non un besoin moral, intime, métaphysique, pour ainsi dire essentiel, tel que l'homme le ressent lorsqu'il reconnaît dans la différence sexuelle une partie intégrante de son être. Le mariage dans le christianisme n'est donc pas réellement *saint;* il ne l'est qu'en apparence, car son principe naturel, l'amour du sexe, — bien que le mariage civil soit mille fois en désaccord avec lui, — est un principe profane, exclu complétement du ciel. Or, ce que l'homme exclut du ciel, il l'exclut de lui-même. Le ciel est son trésor. Ne t'occupe pas de ce qu'il fait sur la terre, de ce qu'il y permet et sanctionne; ici il est obligé de s'accommoder de beaucoup de choses qui l'entravent, qui n'entrent pas dans son système; ici il évite tes regards, car il se trouve parmi des êtres étrangers qui l'intimident. Mais

épie-le lorsqu'il jette de côté l'*incognito*, lorsqu'il se montre dans sa vraie dignité. C'est dans le *ciel qu'il parle comme il pense*, c'est là que tu peux connaître son opinion véritable. Là où est le ciel, là est son cœur; le ciel est son cœur mis à nu. Le ciel n'est que l'idée du vrai, du bien, du beau, de ce qui *doit être*, la terre l'idée du faux, du mal, du laid, de ce qui *ne doit pas être*. Or le chrétien n'admet pas dans son ciel la vie de l'espèce; il n'y a là-haut que des individus sans sexe, « que des esprits; » là règne la subjectivité absolue,— donc le chrétien regrette de sa vraie vie, la vie de l'espèce; il nie le principe du mariage comme détestable, souillé par le péché,—car la vie sans souillure, la seule vraie, est la vie céleste.

XIX

LE CIEL CHRÉTIEN OU L'IMMORTALITÉ PERSONNELLE

La vie célibataire, ascétique est le chemin direct de la vie céleste, immortelle, car le ciel n'est pas autre chose que la vie subjective, absolue, en dehors de la nature, du sexe et de l'espèce. La foi à l'immortalité personnelle a pour fondement la foi que la différence sexuelle n'est qu'une addition extérieure et inutile à l'individualité, que l'individu est en lui-même sans sexe, par lui-même complet et absolu. Mais l'être sans sexe est un être qui n'appartient à aucune espèce; la diffé-

rence sexuelle est le cordon ombilical qui lie l'espèce à l'individualité, et l'être qui n'est d'aucun sexe n'appartient qu'à lui-même, est indépendant, divin, sans besoin d'aucune sorte. La vie céleste ne devient donc une certitude que là où disparaît la conscience de l'identité de notre nature avec celle d'autres êtres, la conscience de la communion sociale. Celui qui vit dans la conscience pleine et entière de cette communauté de nature avec ses semblables, dans la conscience de l'espèce comme dans une vérité, ne regarde pas le sexe comme une espèce de pierre d'achoppement mécanique, mais comme une partie chimique intégrante de son être. Il se sait homme et en même temps déterminé par le sexe qui non-seulement pénètre jusqu'à la moelle des os, mais encore détermine son essence la plus intime, sa manière de sentir, de penser et de vouloir. Imposant des règles à son imagination par la contemplation de la vie réelle, de l'homme vrai, il ne peut pas se figurer une vie dans laquelle cessent tout à la fois la vie de l'espèce et la différence sexuelle, il regarde l'individu sans sexe, l'esprit céleste comme une création arbitraire de la fantaisie.

Mais pas plus que de la différence sexuelle l'homme ne peut faire abstraction de sa manière d'être spirituelle et morale qui correspond entièrement à sa manière d'être naturelle. Instruit par l'étude de l'univers entier, il se voit nécessairement lui-même comme un être partiel dont la nature consiste précisément à n'être qu'une partie du tout ou un tout relatif. Aussi est-ce avec droit que chacun regarde son occupation, son état, son art, sa science comme ce qu'il y a de plus élevé, parce que l'esprit de l'homme n'est pas autre

chose que le mode essentiel de son activité. Celui qui a de la valeur dans son art ou son métier, qui remplit bien son poste, comme on dit, qui est dévoué de corps et d'âme à sa vocation, celui-là regarde cette vocation comme la plus haute et la plus belle. Comment pourrait-il, en effet, nier dans son esprit, dans sa pensée, ce qu'il célèbre dans l'action, en y consacrant avec joie toutes ses forces? Comment me serait-il possible de consacrer mon temps et mes efforts à des objets indignes de mon estime? Si j'y suis obligé, mon travail ne sera-t-il pas pour moi une occupation malheureuse qui me mettra en désaccord avec moi-même? Travailler, c'est servir. Impossible donc de servir, de nous soumettre à un objet qui, dans notre esprit, n'a pas une valeur grande et réelle. En un mot, l'occupation de l'homme détermine son jugement, sa manière de voir et de sentir. Plus elle est d'un genre élevé, plus l'homme s'identifie avec elle; il en fait le but de sa vie, déclare que c'est son âme le principe du mouvement en lui. Or, par son but, par l'activité qui le réalise, l'homme est en même temps quelque chose pour lui-même et quelque chose pour les autres, pour l'espèce, la communauté. L'homme qui a conscience de l'espèce comme d'une réalité, qui vit en elle et pour elle, regarde son existence pour autrui, sa manière d'être publique, utile à tous, comme son existence propre, son être immortel; il vit de toute son âme et de tout son cœur pour l'humanité. Comment pourrait-il tenir encore en réserve une existence particulière, se séparer de l'humanité? Comment nier dans la mort ce qu'il affirme si fortement dans la vie?

La vie céleste, ou ce que nous n'en distinguons plus,

l'immortalité personnelle est une doctrine caractéristique du christianisme. Elle se trouve bien en partie déjà chez les philosophes païens, mais elle n'y a que l'importance d'une fantaisie, parce qu'elle ne concorde pas avec l'ensemble de leur manière de voir. Quelles contradictions ne rencontre-t-on pas dans ce que disent les stoïciens, par exemple, sur ce sujet? C'est chez les chrétiens seulement que ce dogme trouva le principe d'où il dérive comme une vérité qui se comprend d'elle-même. La contemplation du monde, de la nature, de l'espèce, arrêtaient les anciens sur cette pente ; ils faisaient une distinction entre le principe de vie et le sujet vivant, entre l'âme, l'esprit et leur propre moi, tandis que le chrétien abolit toute différence entre l'âme et la personne, l'espèce et l'individu, et plaça en lui-même immédiatement tout ce qui ne se rencontre que dans la totalité du genre humain. Mais l'unité immédiate de l'espèce et de l'individualité est précisément le principe suprême, le dieu du christianisme et la conséquence de ce principe, c'est l'immortalité de la personne.

Ou plutôt : la foi à l'immortalité personnelle est complétement identique avec la foi au Dieu personnel, c'est-à-dire le Dieu chrétien exprime la même chose que la foi au ciel. La personnalité infinie, c'est Dieu ; mais la personne immortelle n'est que la personnalité dégagée des liens et des passions de la terre, et par cela même infinie. La seule différence consiste en ce que Dieu est le ciel *spirituel*, tandis que le ciel est le Dieu *visible*, *manifesté* aux sens. On *pense* en Dieu l'objet chéri de la fantaisie qu'on *place* dans le ciel. Dieu est le ciel encore dans *les langes*, pour ainsi dire ;

le ciel vrai est le ciel *développé*. Dans le présent, Dieu est le royaume céleste, dans l'avenir ce royaume est Dieu. Dieu est la *caution*, la présence et l'existence encore abstraites de l'avenir, le paradis anticipé ! Dieu est notre être futur, distinct de nous tels que nous sommes dans cette vie et avec notre corps, devenu objet dans l'idéal. Il est l'idée de l'espèce qui là-haut sera individualisée, deviendra une réalité; l'essence pure, libre, céleste qui deviendra être, la félicité qui se développera dans une multitude de bienheureux. C'est ce qu'exprime suffisamment la croyance d'après laquelle la vie heureuse est l'unité avec Dieu. Ici nous sommes différents et séparés de Dieu; là-haut tombe le mur de séparation; ici la divinité est un monopole, là-haut un bien commun, ici une unité abstraite, là-haut une pluralité concrète.

Ce qui rend quelque peu difficile l'intelligence de cette question, c'est que la fantaisie, d'un côté par l'idée de la personnalité et de l'indépendance de Dieu, de l'autre par l'idée d'une multitude d'élus qu'elle transporte dans un empire, peint avec des couleurs sensuelles, coupe en deux l'unité et la simplicité de son objet. En vérité, il n'y a aucune différence entre la *vie absolue dont on fait Dieu* et *la vie absolue dont on fait le ciel*. Ce qui trompe, c'est que le ciel développe sous les trois dimensions ce que Dieu concentre en un point. La croyance à l'immortalité de l'homme est la croyance à la divinité de l'homme et réciproquement la foi en Dieu n'est que la foi à la personnalité pure, dégagée de ses liens et par cela même immortelle. La fantaisie ou la sophistique peuvent seules faire ici des distinctions : on est allé jusqu'à mettre des degrés dans la félicité des habitants du ciel pour établir une différence entre

Dieu et les élus. Cet artifice peut faire juger des autres.

L'unité de la personnalité divine et de notre personnalité dans le ciel se montre même dans les preuves populaires de l'immortalité. S'il n'y a pas une autre vie meilleure, Dieu n'est ni juste ni bon. La justice et la bonté de Dieu dépendent ainsi de la durée des individus après la mort; mais sans bonté et sans justice Dieu n'est pas Dieu; par conséquent l'existence de Dieu est subordonnée à l'existence des personnes. Si je ne suis pas immortel, je ne crois pas en Dieu; qui nie l'immortalité nie Dieu; mais cette négation m'est impossible : aussi certainement Dieu existe, aussi certaine est ma félicité. Cette félicité m'est garantie par lui. C'est mon intérêt que Dieu soit, comme c'est mon intérêt de vivre éternellement. Dieu est mon existence *cautionnée*, la subjectivité des sujets, la personnalité des personnes. En Dieu je fais de mon futur un présent, d'un verbe un substantif; comment l'un pourrait-il être séparé de l'autre ? Dieu est l'existence qui correspond à mes sentiments et à mes vœux; la nature, le monde sont une existence en désaccord avec mes vœux et mes sentiments. Les choses ne sont pas ici comme elles devraient être, aussi ce monde passera-t-il; mais Dieu est l'être qui est comme il doit être, la personnification de la sentence populaire qui fait de lui l'exécuteur, c'est-à-dire la réalité, l'accomplissement de nos désirs. Or, le ciel est précisément l'existence d'accord avec nos désirs et nos aspirations; il n'y a donc aucune différence entre le ciel et Dieu. Dieu est la puissance par laquelle l'homme réalise son éternelle félicité, il est la dernière et la plus haute certitude qu'a l'homme de l'absolue vérité de son être.

La doctrine de l'immortalité est la doctrine dernière,

le dernier mot de la religion, le testament où elle a écrit ses dernières volontés. Elle y exprime sans détours ce que partout ailleurs elle passe sous silence. Si ailleurs il s'agit de l'existence d'un *autre* être, ici il s'agit évidemment de notre propre existence; si ailleurs l'homme dans la religion fait dépendre son être de l'être divin, ici il fait dépendre l'être divin du sien propre; ce qui ailleurs est pour lui la vérité primitive, immédiate devient ici une vérité secondaire, dérivée. Si je ne suis pas éternel, Dieu n'est pas Dieu; s'il n'y a pas d'immortalité, il n'y a pas de Dieu. Et l'apôtre a déjà tiré cette conclusion : « Si nous ne ressuscitons pas, Jésus-Christ n'est pas ressuscité, et tout n'est rien. » *Edite, bibite.* On peut, il est vrai, tempérer ce qu'il y a de repoussant en réalité ou en apparence dans ces preuves populaires en évitant cette forme de conclusion; mais pour cela il faut faire de l'immortalité une vérité analytique, de telle sorte que l'idée de Dieu, conçu comme personnalité ou subjectivité absolue, soit déjà en elle-même l'idée de l'immortalité! — Dieu est la garantie de mon existence future parce qu'il est déjà la certitude et la vérité de mon existence présente, mon salut, ma consolation, ma protection contre les puissances du monde extérieur. Ainsi je n'ai pas besoin de conclure expressément à l'immortalité, d'en faire une vérité à part; si j'ai Dieu, j'ai la vie immortelle. Il en était ainsi chez les profonds mystiques chrétiens. Dieu était leur vie éternelle. Dieu, la félicité subjective était pour leur conscience ce qu'il est en lui-même, c'est-à-dire en l'absence de la religion.

Il est donc prouvé que Dieu est le ciel, que tous les deux ne sont qu'une seule et même chose. La réciproque

eût été plus facile à démontrer, à savoir que le ciel de l'homme est son Dieu ; tel l'homme se représente le ciel tel il se représente Dieu ; le contenu de l'un est le même que le contenu de l'autre. Seulement, dans le ciel se trouve à l'état de peinture sensible, de réalisation ce qui en Dieu n'est qu'à l'état d'idée ou de conception. Le ciel est donc la clef des mystères les plus secrets de la religion, — il est objectivement l'essence dévoilée de la divinité, subjectivement l'expression la plus sincère des pensées religieuses les plus intimes. Aussi les religions sont-elles aussi diverses que les paradis, et il y a autant de paradis différents qu'il y a de différences essentielles entre les hommes. Les chrétiens eux-mêmes sont loin de se représenter le ciel d'une manière identique.

Seuls les prudents parmi eux ne pensent et ne disent rien de la vie future, sous prétexte qu'elle est inintelligible et qu'on ne peut la juger qu'en se servant d'une mesure terrestre et qui n'a de valeur qu'ici-bas. Toutes les idées que nous nous en faisons ne sont, selon eux, que des images par lesquelles l'homme essaie de se représenter un monde impossible à connaître dans son essence, mais dont cependant l'existence est certaine. Il en est ici comme pour Dieu; son existence est certaine, mais sa nature est impénétrable. Mais quiconque parle ainsi ne se casse plus la tête à propos du monde ultramondain. S'il y tient encore, c'est ou bien parce qu'il ne pense jamais à de pareils sujets, ou bien parce que c'est pour lui un besoin du cœur; déjà trop rempli des choses réelles, il l'écarte autant que possible de sa vue; sa tête nie ce que son cœur affirme, car c'est nier le ciel que de lui enlever toutes les qualités par lesquelles seules il est pour l'homme un objet réel et ca-

pable d'agir sur lui. La qualité ne diffère pas de l'existence, elle n'est pas autre chose que l'existence *réelle*. L'existence sans attributs est une chimère, un fantôme. La doctrine de l'incompréhensibilité de Dieu, comme celle de l'insondabilité du monde à venir ne sont pas des doctrines religieuses, elles sont les produits d'une incrédulité qui ne s'est pas encore entièrement débarrassée de la religion ou plutôt qui se cache sous son manteau. L'existence de Dieu ou du ciel ne nous est donnée qu'avec certaines manières de nous les représenter. Ainsi, le chrétien ne croit qu'à l'existence de son paradis, c'est-à-dire d'un ciel de qualité chrétienne, et non au paradis des Mahométans ou à l'Eglise des Grecs. L'attribut est partout la première certitude; l'existence se comprend d'elle-même quand l'attribut est certain. On ne voit pas dans le Nouveau Testament de preuves, de propositions générales où il soit dit, par exemple: « Il y a un Dieu et une vie céleste. » On n'y parle que des conditions de cette vie: « Là on ne verra plus ni époux ni épouses. » Cela est naturel, peut-on répondre, parce que l'existence du ciel est supposée déjà; mais on attribue ainsi une distinction réfléchie à l'esprit religieux qui n'en connaît rien. L'existence est supposée assurément, mais parce que la qualité est déjà l'existence, parce que l'imagination religieuse dans sa naïveté et sa simplicité premières, de même que l'homme primitif ne voit l'être en soi, l'être véritable que dans et par les qualités qui se font sentir. Ce passage du Nouveau Testament suppose donc que la vie virginale ou plutôt sans sexe est la vie véritable, mais il la met dans l'avenir, parce que la vie réelle est en contradiction avec cette manière de concevoir le bonheur

et la perfection. La certitude de la vie future repose sur la certitude de ses conditions, parce que celles-ci sont d'accord avec la vie vraie, la vie suprême correspondante à l'idéal.

Là où l'autre vie est réellement un objet de foi, là elle est aussi une vie déterminée précisément à cause de sa certitude. Si je ne sais pas ce que je serai et comment je serai un jour, s'il y a une différence absolue, essentielle entre mon avenir et mon présent, je ne saurai pas non plus comment j'étais auparavant; l'unité de ma conscience sera détruite, un autre être aura pris ma place et *mon* existence future ne sera en réalité que néant. S'il n'y a au contraire aucune différence essentielle, l'autre vie est pour moi un objet facile à connaître et à déterminer. Et il en est réellement ainsi; je suis l'être persistant au milieu du changement de toutes les conditions: je suis la substance qui unit le passé et le futur. Comment l'autre vie pourrait-elle être obscure pour moi? C'est le contraire qui est vrai. La vie de ce monde est une vie obscure, inintelligible, qui ne devient claire que par l'autre; ici, je suis un être emmaillotté, déguisé; là tombera le masque et je serai ce que je suis en vérité. Le doute sur la possibilité de comprendre la vie qui suivra la mort est donc une invention du scepticisme religieux qui se méprend d'une manière absolue sur la religion parce que depuis longtemps il lui est devenu étranger. L'incrédulité qui en même temps est encore foi met bien les choses en doute, mais elle n'a pas assez de pensée et de courage pour en douter ouvertement: elle se contente de tergiverser, de dire que ce ne sont que des images. L'histoire prouve toujours le mensonge et la nullité de ce scepticisme;

dès que l'on doute de la vérité des images qui représentent la vie immortelle, doute qu'on puisse exister, comme le dit la foi, par exemple, sans corps matériel ou sans sexe, on doute bientôt de l'existence à venir en général. — Avec l'image la chose s'évanouit, — parce que l'image est la chose elle-même.

La foi au ciel ou en général à une autre vie repose sur un jugement; elle exprime à la fois louange et blâme. Elle est de nature critique, elle fait une anthologie dans la flore de ce monde, et cette anthologie critique est le ciel. Ce que l'homme trouve beau, bon, agréable est pour lui l'être qui seul doit être; ce qu'il trouve mauvais, laid, désagréable est pour lui l'être qui ne doit pas être, et qui, s'il existe, est condamné à périr, c'est-à-dire l'être nul. L'autre vie n'est pas autre chose que la vie d'accord avec le sentiment et l'idée auxquels celle-ci fait une opposition permanente. L'avenir n'a pas d'autre sens que celui-là; il doit détruire cette scission, réaliser un état de choses en harmonie avec le sentiment dans lequel l'homme sera d'accord avec lui-même. Un avenir inconnu est une chimère ridicule. L'avenir est la réalisation d'une idée *connue*, la satisfaction d'un besoin *éprouvé*, l'accomplissement d'un désir *inexaucé*, la *mise à l'écart des obstacles* qui entravent l'idée dans sa marche. Où serait la consolation, où serait le sens de la vie future, si en y plongeant mes regards, je ne rencontrais que des ténèbres profondes? Non! là doit resplendir avec l'éclat du métal purifié ce qui ne brille ici que des couleurs confuses du métal oxydé. Là doit s'opérer la séparation de l'or pur d'avec les substances étrangères qui le souillent, la séparation du bien et du mal, du plaisir et

de la peine, de la gloire et de l'ignominie. L'autre vie est la *fête de noces* où l'homme conclut l'alliance avec sa bien-aimée. Depuis longtemps sa fiancée lui était connue, depuis longtemps il soupirait pour elle; mais des circonstances extérieures, l'insensible réalité, s'opposaient à leur union. Le jour du mariage, son amante ne devient pas un autre être, car ce changement rendrait absurdes ses ardentes aspirations; ce jour-là elle devient la sienne, d'objet de ses désirs un objet de possession réelle. En ce sens, l'avenir céleste est bien une image, mais non pas l'image d'une chose étrangère et inconnue; c'est au contraire le portrait des êtres que l'homme aime et préfère entre tous. L'objet de l'amour de l'homme, c'est son âme. Le païen renfermait dans des urnes les cendres des morts aimés; pour le chrétien le ciel est le mausolée où il renferme son âme à jamais.

Pour bien se rendre compte d'une croyance, de la religion en général, il est nécessaire de les étudier dans leurs degrés inférieurs, dans leur forme la plus grossière. On doit examiner la religion non-seulement sur une *ligne sérielle ascendante*, mais encore dans *toute la largeur* de son existence. Pour la critique de la religion absolue il faut avoir présentes à l'esprit toutes les religions diverses et ne pas les laisser en arrière, dans le passé, si on veut juger convenablement, soit la première, soit les dernières, et les estimer à leur juste valeur. Les aberrations les plus épouvantables, les écarts les plus sauvages de la conscience religieuse permettent souvent de jeter les regards les plus profonds dans les mystères de la religion absolue. Les représentations en apparence les plus grossières sont presque

toujours les plus enfantines, les plus innocentes et les plus vraies. C'est ce qui a lieu pour la représentation de l'autre monde. « Le sauvage » dont la connaissance ne s'étend pas au delà des frontières de son pays natal, qui a pour ainsi dire vécu et grandi avec lui, fait entrer aussi cette patrie dans son monde à venir. Là cependant, ou bien il laisse la nature telle qu'elle est, ou bien il l'améliore, et il triomphe ainsi des vœux de la vie présente dans l'idée qu'il se fait d'une autre vie. Il y a dans cette conception étroite des peuples encore barbares un trait bien saisissant. Le monde futur n'exprime chez eux que la nostalgie. La mort sépare les hommes de leur famille, de leur peuple, de leur patrie. Celui dont la connaissance est trop bornée ne peut supporter cette séparation; il lui faut absolument retourner dans le pays de ses ancêtres. Les nègres de l'Inde occidentale se donnaient la mort pour éprouver la joie de ce retour. Ce sentiment étroit est juste le contraire du spiritualisme fantastique qui fait de l'homme un vagabond pour lequel la terre est indifférente et dont la destinée est de voyager d'étoile en étoile. Il repose sur une vérité. L'homme, quelle que soit son activité personnelle, est ce qu'il est par la puissance de la nature, —et même son activité a dans la nature son fondement, du moins dans sa nature à lui. Soyons donc reconnaissants envers l'ensemble des choses qui nous entourent; l'homme ne s'en laisse point séparer. Le Germain qui a pour divinité l'activité individuelle, indépendante, doit son caractère à la nature tout aussi bien que l'homme de l'Orient. Blâmer ou dénigrer l'art, la religion, la philosophie de l'Inde, c'est blâmer et dénigrer la nature indienne. Vous vous plaignez du critique qui détache à

dessein quelques phrases de l'ensemble de vos œuvres pour les rendre ridicules en les séparant de ce qui leur donnait un sens. Pourquoi faites-vous donc ce que vous reprochez aux autres ? Pourquoi arrachez-vous la religion indienne à l'ensemble des rapports au milieu desquels elle est aussi raisonnable que votre religion absolue?

La foi à une vie après la mort n'est donc, chez les peuples sauvages, que la foi directe, immédiate à la vie présente. Cette vie a pour eux, même avec ses incommodités locales, une valeur absolue ; ils ne peuvent pas en faire abstraction, s'y représenter une seule lacune; c'est-à-dire ils croient à son *infinité*, à sa *durée éternelle*. C'est seulement lorsque la foi à l'immortalité devient une foi critique, que l'on distingue entre ce qui est passager ici-bas et là-haut persistant, qu'on arrive à l'idée d'une vie *autre* et *placée ailleurs*. Mais cette critique, cette distinction ne sortent pas néanmoins du cercle de la vie terrestre. Ainsi les chrétiens admettent deux vies différentes, l'une naturelle et l'autre chrétienne, la première mondaine et sensuelle, la seconde spirituelle et sainte; mais la vie céleste n'est pas autre chose que la vie spirituelle d'ici-bas différente de la vie de nature, mais par malheur encore enchaînée avec celle-ci. Ce dont le chrétien cherche à se purifier, à se débarrasser ici-bas, il en purifie et débarrasse le ciel. La seule différence consiste en ce que dans le ciel il est libre de ce dont il désire être délivré sur la terre et dont il cherche aussi à se délivrer par la volonté, la prière et la continence. Aussi la vie présente est-elle pour le chrétien une vie de peine et de tourments, parce qu'il y a à combattre les passions de la chair et les attaques du démon.

La foi des peuples cultivés diffère donc de la foi des peuples barbares par cela seul qui fait la différence de la civilisation et de la barbarie ; c'est-à-dire la foi de la civilisation est une foi abstraite qui distingue et sépare. Partout où se fait une distinction il y a jugement, et là où il y a jugement, il y a une séparation établie entre le positif et le négatif, le bien et le mal. La foi des sauvages est une foi sans jugement ; l'homme civilisé juge, et pour lui il n'y a que la vie civilisée qui soit la vraie, comme pour le chrétien, il n'y a que la vie chrétienne. L'homme primitif et grossier se permet d'entrer dans l'autre monde sans façon et tel qu'il est ; cet autre monde est sa nudité naturelle. Le civilisé, au contraire, est choqué d'une vie future aussi inconvenante et déréglée, parce qu'il est déjà choqué ici de l'inconvenance et du déréglement de la vie de nature. La foi à la vie future n'est donc que la foi à la vie terrestre *telle qu'elle devrait être*. Le contenu essentiel de l'autre monde est aussi le contenu essentiel de ce monde-ci. La foi au ciel n'est pas la foi à une vie *autre, inconnue,* mais la foi à la *vérité*, à l'*infinité* et par conséquent à l'*éternité* de la vie qui déjà ici-bas passe pour la seule vraie, la seule pure et digne de l'homme.

Comme Dieu n'est que l'être humain purifié de ce qui, soit dans le sentiment, soit dans la pensée, paraît être un mal ou un obstacle à l'individu, de même le ciel n'est que la terre purifiée de ce qui y paraît être un mal ou un obstacle. Plus est claire et précise la connaissance qu'a l'individu de ces obstacles et de ces

maux, plus est claire et précise la connaissance qu'il a du monde où ils doivent s'évanouir. Ce monde est le sentiment, l'image préconçue de notre liberté, de la rupture des entraves qui gênent ici l'existence individuelle. La marche de la religion ne se distingue de la marche de l'homme naturel ou raisonnable qu'en ce qu'elle décrit une courbe, une circonférence pour faire le chemin que celui-ci parcourt sur la ligne droite ou la plus courte. L'homme naturel reste dans sa patrie parce qu'il s'y trouve bien, que tout en lui y est satisfait; la religion qui prend sa source dans un mécontentement, une scission, abandonne le pays natal, s'éloigne, mais pour ressentir dans cet éloignement le regret d'autant plus vif du bonheur de la patrie. Dans la religion, l'homme se sépare de lui-même, mais seulement pour revenir toujours au même point d'où il est parti; il se nie pour s'affirmer ensuite, et cette fois sous une forme plus glorieuse. Il rejette ce monde pour le reconstruire à la fin sous le nom et les attributs d'un autre; cet autre n'est que le premier perdu et retrouvé et brillant avec plus d'éclat dans la joie du retour. L'homme religieux renonce au bonheur de la terre, mais pour gagner par compensation le bonheur du ciel, ou plutôt Il y renonce parce qu'il vit déjà dans la possession, du moins spirituelle, du bonheur céleste, qui n'est que celui de la terre sans les incommodités de la vie réelle. Ce n'est pas la réalité des choses, c'est leur image qui est l'essence de la religion. Le ciel est la terre dans le miroir de la fantaisie. Cette image enchanteresse est l'image primitive, le modèle du monde présent. Ce monde-ci n'est qu'un reflet, une apparence de l'autre monde spirituel. Le paradis est la terre em-

bellie, purifiée de toute matière grossière, contemplée dans l'image originale.

Purifiée et embellie, ai-je dit; — or, une amélioration, un embellissement des choses supposent en elles un défaut, un sujet de mécontentement pour nous. Mais ce mécontentement n'est que superficiel. On ne leur refuse pas une certaine valeur; seulement, telles qu'elles sont, elles n'ont pas le don de nous satisfaire. On rejette en elles certaines conditions, certaines qualités, mais non leur essence ou leur nature, car autrement on s'empresserait de les faire disparaître. Si une maison me déplaît, je la fais raser et non pas embellir. La foi au ciel rejette ce monde, mais non pas son essence, pour ainsi dire, — quelque chose seulement déplaît dans sa manière d'être. Ainsi, la joie plaît aux croyants, — qui ne ressentirait la joie comme quelque chose de vrai, d'essentiel? — mais il leur déplaît que la joie soit ici-bas suivie de sensations contraires, qu'elle ne dure qu'un instant. Ils l'admettent donc dans le monde futur, mais avec les attributs de l'infinité, de la divinité; ce monde est pour eux le règne du bonheur; il est vrai que d'abord ils en avaient fait un attribut de Dieu, qui n'est que la joie éternelle réalisée dans un être. L'individualité leur plaît, mais non avec les penchants de la chair; aussi ne l'acceptent-ils que complétement pure, absolument subjective. La lumière leur plaît, mais non la pesanteur qui leur paraît être un obstacle, mais non la nuit dans laquelle l'homme est sous la dépendance de la nature. Là-haut il y a lumière, mais pas de pesanteur, pas d'obscurité; il y règne un jour pur et sans fin.

Si l'homme, en s'écartant de sa propre nature, en

s'affirmant en Dieu, ne fait que tourner autour de lui-même pour revenir toujours au même point, de même en s'éloignant de ce monde, il finit toujours par y retourner. Plus Dieu paraît à l'origine en dehors et au-dessus de l'homme, plus il se montre humain dans la conclusion. Plus la vie céleste semble d'abord surnaturelle, plus elle manifeste à la fin son identité avec la vie terrestre, identité qui s'étend jusqu'au corps, jusqu'à la chair. D'abord il s'agit de la distinction de l'âme et du corps, comme dans l'idée de Dieu de la distinction de l'espèce et de l'individu. Dans la mort *spirituelle*, le corps mort qui reste en arrière, c'est la personne; l'âme qui s'en est séparée, c'est Dieu. Mais cette scission ne doit pas être éternelle. Toute séparation d'êtres qui s'appartiennent l'un à l'autre est une séparation douloureuse. L'âme regrette son compagnon perdu, le corps; Dieu regrette la partie de lui-même qui le réalise, l'homme. De même que Dieu redevient homme, de même l'âme retourne dans son corps. Il est vrai que ce corps nouveau est lumineux, transparent, miraculeux; mais, — et c'est là l'important, — c'est un corps autre et pourtant le même, comme Dieu est un être autre et pourtant le même que l'être humain. Nous voilà revenus au miracle, à l'identité des contradictoires. Le corps surnaturel est un corps de fantaisie, sans pesanteur aucune, purement subjectif. La foi à l'autre monde n'est que la foi à la vérité de la fantaisie, comme la foi à Dieu n'est que la foi à la vérité et à l'infinité des sentiments et de l'imagination de l'homme, ou bien, de même que la foi à Dieu n'est que la foi à l'être humain abstrait, de même la foi à

l'autre monde n'est que la foi à ce monde-ci purifié et sublimé par l'abstraction.

Le contenu du monde futur est le bonheur, le bonheur éternel de la personnalité arrêtée ici par la nature dans son développement. La foi au monde futur est par conséquent la foi à la liberté, à l'éternité et à l'infinité du sujet personnel, non pas dans l'idée de l'espèce qui se perpétue par des individus toujours nouveaux, mais dans les individus déjà existants ; c'est la foi de l'*homme en lui-même*. D'un autre côté, la foi au ciel est la même chose que la foi à Dieu — Dieu est la personnalité pure, absolue, indépendante de la nature ; il est ce que *doivent être les individus*, ce *qu'ils deviendront ;* croire en Dieu c'est donc croire à la vérité et à l'infinité de l'être humain — l'être divin n'est que l'être de l'homme dans sa subjectivité sans bornes et absolument libre.

Notre programme est rempli. Nous avons analysé l'essence surhumaine, surnaturelle et ultramondaine de Dieu. Les parties fondamentales se sont trouvées n'être que les parties intégrantes qui constituent l'essence de l'homme. Notre conclusion nous a ramenés à notre point de départ. L'homme est le commencement de la religion, l'homme le centre de la religion, l'homme la fin de la religion.

DEUXIÈME PARTIE

Essence fausse, c'est-à-dire théologique de la religion



XX

LA RELIGION CONSIDÉRÉE DANS SON POINT DE VUE ESSENTIEL

Le point de vue auquel se place la religion est essentiellement pratique, c'est-à-dire subjectif. Son but est le bien, le salut, le bonheur de l'homme. Dieu n'est que la puissance infinie qui doit réaliser la félicité humaine. Le christianisme se distingue des autres religions en ce que plus qu'aucune d'elles il a mis en première ligne le salut de l'humanité ; aussi se nomme-t-il la doctrine du salut et non la doctrine de Dieu. Mais ce salut n'est rien de mondain, n'est point le bonheur ou le bien de la terre. Loin de là, les chrétiens les plus vrais et les

plus profonds ont soutenu que les biens terrestres détachent l'homme de Dieu, tandis que le malheur, la souffrance et la maladie l'y ramènent et sont, par conséquent, le seul état qui convienne au chrétien. Pourquoi? parce que dans le malheur l'homme n'a que des idées et des sentiments pratiques et subjectifs, qu'il ne pense qu'à une seule chose, ce dont il a besoin; qu'alors le besoin de Dieu est profondément senti. Le plaisir, la joie rendent l'homme expansif; la douleur le fait rentrer en lui-même. Dans la douleur l'homme nie la vérité du monde; toutes les choses qui enchantent l'imagination de l'artiste et la raison du penseur perdent alors leur charme, leur puissance sur lui; il se concentre en lui-même, dans son propre cœur. Ce cœur tout entier à son isolement, ne trouvant qu'en lui sa consolation, niant le monde et la nature et n'affirmant que l'homme, ramené sans cesse et uniquement à son intime et nécessaire besoin de soulagement, ce cœur c'est Dieu. Dieu, tel que se le figure la conscience religieuse, et c'est de cette seule manière qu'il est Dieu, c'est-à-dire dans le sens d'un nom propre et non d'un être général, métaphysique, Dieu est objet de la religion, non de la philosophie, de l'imagination, non de la raison, des besoins du cœur, non de la liberté de la pensée; en un mot, il est un être qui exprime l'essence de la pratique et non l'essence de la théorie.

La religion attache à ses doctrines malédiction et bénédiction, damnation et félicité. Est heureux celui qui croit, malheureux, perdu, damné, celui qui ne croit pas. Elle n'en appelle donc pas à la raison, mais au cœur et à la fantaisie, mais à notre désir de bonheur, mais aux sentiments de l'espérance et de la crainte.

Elle ne se place pas au point de vue théorétique, car autrement elle devrait avoir la liberté d'exprimer ses doctrines sans les lier à des conséquences pratiques, sans exercer, pour ainsi dire, une pression sur la foi. En effet, s'il est écrit : « Est damné qui ne croit pas, » c'est une manière subtile et hypocrite de me violenter; la terreur de l'enfer me force à croire malgré moi. Lors même que ma foi serait libre dans son principe, elle est toujours mêlée de crainte; le doute, ce principe de la liberté scientifique, doit me paraître un crime. Or, Dieu est l'idée la plus haute, l'être suprême de la religion; le plus grand crime est donc de douter de Dieu, surtout de douter qu'il existe. Mais ce que je ne puis mettre en doute sans me sentir inquiété, sans me trouver coupable, n'est point une affaire de raison, mais une affaire de conscience; un être rationnel, mais un être de sentiment et de fantaisie.

Puisque le point de vue pratique et subjectif est le seul auquel se place la religion, et que par conséquent l'homme pratique, agissant purement en vue d'un but physique ou moral, et, considérant le monde non pour lui-même, mais seulement par rapport à son but et à ses besoins, est pour elle l'homme complet, — il s'ensuit que tout ce qui ne ressort pas de la conscience pratique, tout ce qui est l'objet de la théorie, théorie dans le sens le plus général, dans le sens de la contemplation objective, de l'expérience, de la raison, de la science, que tout cela, dis-je, est placé par elle en dehors de l'homme et de la nature dans un être particulier et personnel. Tout le bien qui arrive à l'homme sans qu'il l'ait d'abord voulu, qui ne dépend pas d'une préméditation, d'un dessein, vient de *Dieu*. Tout le

mal qui le surprend sans qu'il s'y attende, au milieu de ses projets moraux ou religieux, ou qui l'entraîne avec une puissance terrible, vient du *diable*. La connaissance de la religion ne peut être acquise sans la connaissance préalable du diable, de Satan, des démons. La grâce et ses effets sont la contre-partie des tentations diaboliques et de leurs conséquences. De même que les penchants sensuels, involontaires, dont la source est dans les profondeurs de la nature, ou en général tous les phénomènes du mal physique et du mal moral, réels ou imaginaires, qu'elle ne peut s'expliquer sont pour la religion des effets produits par l'être méchant, de même aussi, et nécessairement, les émotions involontaires de l'enthousiasme et du ravissement lui paraissent provenir de l'être bon, de l'esprit saint ou de la grâce. De là l'arbitraire de la grâce. De là les plaintes des hommes pieux, que tantôt la grâce les pénètre et les rende heureux et tantôt les abandonne. La vie, l'essence de la grâce est la vie, l'essence de l'émotion involontaire. C'est le paraclet des chrétiens. Les moments dépouillés de sentiment et d'enthousiasme sont les moments de la vie abandonnés par la grâce de Dieu.

Par rapport à la vie intérieure, on peut définir la grâce le *génie religieux;* elle est le *hasard religieux* par rapport à la vie extérieure. L'homme est bon ou méchant, non pas seulement par lui-même, par sa propre force, par sa volonté, mais par une foule d'influences secrètes ou apparentes que nous attribuons à la puissance de « Sa Majesté le hasard, » comme disait Frédéric le Grand, faute de pouvoir les fonder sur une nécessité métaphysique ou absolue. La grâce divine est la puissance du hasard élevée au mysticisme. C'est

une nouvelle preuve de la vérité d'une loi que nous avons reconnue essentielle à la religion. La religion nie, rejette le hasard, faisant tout provenir de Dieu, expliquant tout par lui; mais elle ne le rejette qu'en apparence; en réalité, elle le transporte dans l'arbitraire divin. En effet, la volonté divine, qui par des raisons incompréhensibles, ou pour parler d'une manière ouverte et honnête, par un arbitraire absolu, par caprice, prédestine les uns au mal, à la damnation, au malheur, les autres, au salut et à la félicité, n'a rien en elle-même qui la distingue de Sa Majesté le hasard. Le mystère du choix de la grâce est donc le mystère ou la mystique du hasard lui-même. Je dis le hasard, car en réalité le hasard est un mystère, quoique dédaigné et méconnu par notre philosophie religieuse, spéculative, qui a oublié pour les mystères illusoires de l'être absolu, c'est-à-dire pour la théologie, les mystères véritables de la pensée et de la vie et de même ici le profond mystère du hasard pour le mystère de la grâce divine.

Mais revenons à notre sujet. Le diable est le mal qui vient de la nature et non de la volonté; Dieu est le bien qui vient non de la volonté, mais de la nature. Le premier est le mal, le second le bien involontaire, inexpliqué. Ils ont tous deux la même source; la qualité seule est différente et opposée. Aussi jusqu'à ces derniers temps la foi au diable était liée de la manière la plus intime à la foi, à Dieu, de telle sorte que la négation du diable passait tout autant pour athéisme que la négation de Dieu. Et ce n'était pas sans raison. Dès que l'on commence à faire dériver les phénomènes du mal de causes naturelles, on commence aussi à expliquer les phénomènes du bien par la nature des choses,

non par un être surnaturel. Une fois engagé dans cette voie, on arrive à nier Dieu complétement ou à croire en un Dieu tout autre que celui de la religion, ou bien enfin, et c'est l'ordinaire, à faire de Dieu un être inactif, inoccupé, qui n'agit plus sur la vie, dont l'existence est égale au néant et qu'on place au sommet du monde, à l'origine, comme cause première. Dieu a créé le monde ; c'est la seule chose qui reste de lui désormais. Le temps passé du verbe est ici nécessaire. Depuis lors, le monde comme une machine va son bonhomme de chemin. Si l'on ajoute qu'il crée encore, qu'il crée toujours, c'est par une arrière-pensée, une réflexion extérieure. Le passé indéfini exprime complétement le sens religieux. L'esprit de la religion est un esprit passé ; chez elle l'action de Dieu est un fait déjà accompli.

En général, la religion s'évanouit dès qu'entre Dieu et l'homme se glisse l'idée du monde, l'idée des causes secondes ou intermédiaires. Dès lors un être étranger, le principe de l'éducation intellectuelle, s'est introduit sans être aperçu et par lui la paix et l'harmonie sont rompues. La cause intermédiaire est une capitulation de la raison incrédule avec le cœur encore croyant. D'après l'idée religieuse, Dieu agit bien sur l'homme au moyen d'autres choses et d'autres êtres ; mais il est cependant seul cause, seul agissant et influent. La cause intermédiaire est une sorte de milieu pitoyable entre l'indépendance et la subordination. Il suffit que Dieu donne la première impulsion pour qu'elle entre en fonction par elle-même.

La religion ne connaît rien des causes secondes qui sont pour elle, au contraire, la pierre d'achoppement.

Car leur empire, le monde, la nature sensible, voilà précisément ce qui sépare l'homme de Dieu, bien que Dieu, en tant qu'être réel, soit lui-même une personnalité sensible. Aussi croit-elle qu'un jour tombera le mur de séparation. Un jour Dieu et l'âme pieuse seront seuls. La religion ne connaît que par la contemplation naturelle, c'est-à-dire irréligieuse, quelque chose des êtres qui sont entre l'homme et la divinité. Sa manière de voir est en contradiction avec l'intelligence et le sens naturel qui accordent aux choses de la nature une indépendance réelle. Elle se dégage de cette contradiction en faisant de l'activité individuelle des choses une activité divine au moyen de ces choses mêmes. Pour elle Dieu est le principal, le monde l'accessoire.

Mais dès que les causes secondes sont mises en activité, émancipées pour ainsi dire, c'est la nature qui est le principal et Dieu l'accessoire. Le monde est indépendant dans son existence et dans sa durée; il n'est plus dépendant que par son origine. Dieu n'est plus qu'un être hypothétique, dérivé, enfanté par le besoin d'une intelligence bornée à qui l'existence d'un monde qu'elle regarde comme une machine, est inexplicable sans un premier moteur; Dieu n'est plus rien d'original, d'absolument nécessaire; il n'existe plus pour lui-même, mais pour un motif particulier, pour expliquer comme cause première la machine universelle. L'homme d'intelligence bornée est choqué de l'idée d'une existence du monde indépendante et originale, parce qu'il ne voit en lui qu'une œuvre faite, au lieu de l'admirer dans sa majesté et sa splendeur, comme cosmos. Il se heurte donc la tête contre cette existence; le choc ébranle son cerveau, et dans cet ébranlement il fait de

ce choc cérébral intérieur le choc primitif qui a mis le tout en mouvement pour l'éternité. Pour lui le monde est une machine, et une machine ne se meut pas d'elle-même.

On voit par cet exemple que toute cosmogonie religieuse, spéculative, est une tautologie. Dans la cosmogonie, l'homme ne fait que s'expliquer, que réaliser l'idée qu'il a déjà du monde. La conscience religieuse et la conscience mécaniste sont donc d'accord en faisant de l'univers un produit de la volonté ; mais cet accord dure peu, ne dure que l'instant de la création ou de la fabrication. La religion ne fait le monde que pour lui faire sentir sans cesse sa nullité et sa dépendance. Pour le mécanicien, une fois créé, il tourne le dos au bon Dieu et se réjouit de son indépendance impie. La création est le dernier et mince fil qui le rattache encore à la religion ; elle n'est plus chez lui qu'une réminiscence de jeunesse. Dieu a bien encore dans son esprit un droit historique, mais qui est en contradiction avec son droit naturel ; aussi limite-t-il ce droit autant que possible, pour accorder d'autant plus d'espace à ses causes naturelles et de liberté à sa raison.

Ce qui a lieu pour la création a également lieu pour les miracles. Notre philosophe peut les admettre et les admet même volontiers, parce qu'ils existent déjà, du moins dans l'opinion religieuse ; — mais, outre qu'il s'explique les miracles naturellement, c'est-à-dire mécaniquement, il ne lui est possible de les digérer qu'à condition de les mettre dans le passé. L'incrédulité se fait jour ainsi tout en accordant quelque chose à la foi. Le passé est pour elle le meilleur moyen de se tirer d'embarras. Croyons aux miracles, oui, mais *nota bene*,

non à ceux qui se font aujourd'hui ; croyons seulement à ceux qui sont déjà faits, à ceux qui, Dieu en soit loué ! sont déjà des plus-que-parfaits. Il en est de même pour la création ; elle est une action directe de Dieu, un miracle. Le mécanicien qui redoute un contact immédiat avec la divinité intercale des milliers d'années entre son explication naturelle ou matérielle des choses et l'idée d'une action divine sur le monde.

Pour la religion, Dieu est la cause de tous les phénomènes bons, positifs, le seul et dernier principe par lequel elle résout tous les problèmes posés par la raison ou la théorie. Elle affirme toutes les questions par un non! elle donne une réponse qui vaut autant que rien, toujours la même aux demandes les plus diverses, attribuant tout effet naturel à la puissance d'un être personnel, volontaire, en dehors et au-dessus de la nature. C'est une explication de l'inexplicable qui n'explique rien, parce qu'elle doit tout expliquer sans distinction. Dieu est chez elle l'idée qui compense le manque complet de connaissance scientifique. C'est la nuit théorique qui rend tout clair à l'imagination en lui enlevant le moyen de mesurer l'obscurité, c'est-à-dire la lumière analytique de l'intelligence ; c'est l'ignorance absolue qui détruit tous les doutes, qui sait tout parce qu'elle ne sait rien de déterminé, parce que toutes les choses qu'on impose à la raison disparaissent, perdent leur individualité, ne sont rien aux yeux de la puissance divine. La nuit est la mère de la religion.

L'acte essentiel de la religion, celui par lequel elle confirme ce que nous avons dit de sa nature, c'est la prière. La prière est toute-puissante ; ce que l'homme

pieux demande par son moyen est accompli par Dieu. Et il ne demande pas seulement des choses spirituelles, mais des choses qui sont dans la puissance de la nature, puissance dont il veut triompher d'une manière surnaturelle pour atteindre néanmoins un but naturel. Les causes secondes ne sont rien pour lui, car, dans le cas contraire, il hésiterait et chercherait par un détour à réussir dans ses desseins. Il veut un secours immédiat. C'est pourquoi il a recours à la prière, dans la conviction que par elle il peut infiniment plus que par tous les efforts de la raison et l'activité de la nature. La religion s'explique tout d'une manière miraculeuse. Que des miracles ne se fassent pas tous les jours, on le comprend facilement, comme l'on comprend que l'homme ne prie pas sans cesse. Ils n'ont lieu que dans des cas extraordinaires, lorsque le cœur et l'imagination sont exaltés; c'est pourquoi il y a des miracles de *colère*. Aucun miracle ne se fait de sang-froid. Mais c'est dans la passion que se révèle précisément ce qu'il y a en nous de plus intime. L'homme ne prie pas toujours avec la même force et la même ardeur. Les prières de cette sorte sont sans conséquence. De même que l'on prie partout où la prière passe pour avoir une puissance sainte et divine, de même les miracles arrivent presque partout où se rencontre leur principe, c'est-à-dire une manière miraculeuse de se représenter les choses. Le miracle ne satisfait que des besoins pratiques et par une voie opposée aux lois de la nature et de la raison. C'est le plus haut degré de l'égoïsme spirituel ou religieux. De là résulte que, pour la religion, la puissance miraculeuse n'est pas autre chose que Dieu, qu'un être pratique et subjectif, qui

compense pour elle le manque et le besoin de contemplation scientifique. Dès qu'on se place, en effet, au point de vue de la pensée, de la théorie qui considèrent les choses dans leurs rapports réciproques, alors l'être miraculeux et le miracle s'anéantissent; du moins le miracle religieux, qui est *absolument différent du miracle naturel*, bien qu'on le confonde toujours avec ce dernier pour tromper la raison et pour pouvoir l'introduire dans l'empire de la réalité, sous une apparence mensongère.

C'est donc parce que la religion ne sait rien du point de vue de la nature de la science que la nature générale du monde et de l'humanité, visible seulement aux regards scientifiques, se transforme dans sa conscience en un être autre, miraculeux, surnaturel. L'idée de l'espèce devient ainsi pour l'homme l'idée d'un Dieu qui est lui-même un être personnel, mais distinct de l'individu en ce qu'il possède tous les attributs de celui-ci dans la mesure de l'espèce. Dieu est son autre moi, sa moitié perdue; en lui il se développe, en lui il devient homme complet; il se sentait un besoin; il lui manquait quelque chose, sans savoir trop quoi; Dieu est ce *quelque chose* qui lui manque, qui appartient à son être, qui lui est indispensable. La science seule révèle dans toute sa splendeur le monde qui n'est que l'idée de la vérité universelle. Les joies scientifiques sont les joies spirituelles de la vie les plus belles et les plus pures. La religion n'a pas le moindre soupçon des joies du penseur, des joies du naturaliste, des joies de l'artiste. Il lui manque l'intelligence de l'univers, la conscience de l'infini réel, la conscience de l'espèce. En Dieu seul elle remplit les lacunes qui l'amoindris-

sent, le manque absolu des richesses infinies que la réalité présente à la contemplation de l'esprit. Dieu est pour elle la compensation du monde perdu, la contemplation pure, la vie scientifique.

La contemplation pratique est grossière, entachée d'égoïsme, parce qu'en elle nous n'étudions les choses que par rapport à nous ; elle ne nous satisfait pas, parce que les objets ne lui paraissent pas nos égaux en valeur et en dignité. La contemplation scientifique est au contraire pleine de joie, satisfaite, heureuse en elle-même, parce que son objet est pour elle un objet d'amour et d'admiration ; il brille dans la lumière de l'intelligence, splendide comme le diamant, transparent comme le cristal de roche ; en un mot c'est une contemplation esthétique. La religion est obligée de chercher en Dieu ce qui lui manque d'esthétique dans sa manière de voir. Faisant du monde un rien, de l'admiration pour lui une idolâtrie, elle est forcée de prendre Dieu pour objet de son étude pure, scientifique, esthétique. Dieu est à lui-même son propre but ; il a donc pour la religion le sens et l'importance qu'a pour la science l'objet en général.

L'être universel de la science est chez elle un être particulier.

XXI

CONTRADICTION DANS L'EXISTENCE DE DIEU

La religion est l'ensemble des rapports de l'homme avec son propre être, — en cela consistent sa force et sa puissance morale et salutaire, — mais avec cet être comme s'il était *autre*, différent de nous, — et c'est là ce qui est en elle la source de l'erreur, du mensonge, de l'étroitesse d'esprit, de sa contradiction avec la raison et la morale, la source funeste du fanatisme religieux, le principe suprême des sacrifices humains, en un mot le fondement de toutes les horreurs, de toutes les scènes épouvantables qu'on rencontre dans la tragédie de l'histoire de la religion.

Cette contemplation de l'être humain comme s'il était un être *autre*, existant par lui-même, est cependant à l'origine involontaire, enfantine, c'est-à-dire telle qu'en faisant une distinction entre l'homme et Dieu elle les identifie immédiatement après. Mais quand la religion acquiert des années de plus et avec des années de l'intelligence, quand dans son sein la réflexion commence à poindre et à la surveiller, que la conscience de l'unité de la nature humaine et de la nature divine se fait jour, quand, en un mot, la religion devient théologie, alors la séparation, d'abord involontaire et innocente, de Dieu et de l'homme devient une séparation étudiée, voulue,

et qui n'a pas d'autre but que de chasser de la conscience l'idée de l'unité qui s'y était introduite.

Plus la religion est près de son origine, plus elle est vraie, sincère, moins elle cache sa nature; c'est-à-dire, il n'y a d'abord aucune différence qualitative, essentielle entre Dieu et l'homme, et cette identité ne choque pas l'homme religieux, parce que son intelligence est encore en harmonie avec sa religion. Dans l'ancien judaïsme, Jéhovah n'était distinct que par son existence personnelle de l'individu humain; par ses qualités, ses attributs, il était complétement semblable à l'homme, il avait les mêmes passions, les mêmes facultés humaines de corps et d'esprit. Plus tard seulement on fit une distinction entre Jéhovah et l'homme et l'on eut recours à l'allégorie pour donner aux anthropomorphismes un autre sens que celui qu'ils avaient auparavant. Il en fut ainsi dans le christianisme. Les plus anciennes traditions ne font pas ressortir la divinité du Christ comme celles qui les ont suivies. Chez l'apôtre saint Paul, le Christ est un être flottant entre Dieu et l'homme, entre le ciel et la terre, le premier des anges, le premier créé, mais cependant créé. Admettons qu'il fut engendré; mais alors les anges et les hommes sont aussi engendrés et non créés, car Dieu est aussi leur père. C'est l'Eglise qui la première identifia le Christ et la divinité, formula sa différence d'avec les hommes et les anges, leproclama fils unique et exclusif de Dieu, lui accorda enfin le monopole d'être incréé et éternel.

De quelle manière s'y prit tout d'abord la théologie pour faire de l'être divin un être différent de l'homme et placé en dehors de lui? Elle isola la question de

l'existence et s'efforça d'en donner une démonstration, une preuve en forme.

Les preuves de l'existence de Dieu ont été déclarées contradictoires à l'essence de la religion, et elles le sont en effet, mais pour la forme seulement. La religion, dès son premier mot, fait de la nature intime de l'homme un être extérieur, un objet, et la preuve n'a pas d'autre but que de prouver que la religion a raison. Le plus parfait des êtres est celui au-dessus duquel on n'en peut penser aucun autre; Dieu est ce que l'homme pense et peut penser de plus élevé; cette prémisse de la preuve ontologique, — la plus intéressante de toutes, parce qu'elle a en nous son point de départ, — exprime la nature la plus secrète et la plus intime de l'idée religieuse. Ce qui paraît le plus grand et le plus beau à l'homme, ce dont il ne peut faire abstraction, ce qui est pour son intelligence une limite essentielle, infranchissable est, pour lui Dieu, *id quo nihil majus cogitari potest*. Mais cet être ne serait pas l'être suprême s'il n'existait pas; car nous pourrions nous représenter un être supérieur ayant de plus que lui l'existence. Or l'idée de l'être parfait ne nous permet pas une pareille supposition. N'être pas est un défaut, exister une perfection, un bonheur, une félicité. L'homme ne peut donc garder à part lui l'existence et la refuser à un être à qui il donne tout, à qui il sacrifie tout ce qui lui est cher et sacré. Ce qui est ici en contradiction avec le sens religieux, c'est que, par la forme de la démonstration, l'existence étant pensée à part, Dieu paraît lui-même un être pensé purement et simplement, un être d'imagination; mais cette apparence est immédiatement détruite, car la preuve démontre précisément que Dieu est un être

différent d'une pensée pure, un être en dehors de l'homme et de son esprit, un être réel, un être pour soi.

La preuve diffère de la religion en cela seulement qu'elle exprime et enferme dans une conclusion formelle l'*enthymème* secret et obscur de celle-ci, qu'elle développe et par cela même distingue ce que la religion lie étroitement; car ce qui pour cette dernière est l'être suprême, Dieu, n'est pas une pensée, mais une vérité immédiate, une réalité. Qu'il se fasse cependant dans la conscience religieuse une espèce de conclusion secrète, chaque religion l'avoue dans sa polémique contre les autres. « Vous, païens, vous n'avez rien pu vous représenter de plus grand que vos dieux, parce que votre âme était en proie à des inclinations coupables; vos dieux se fondent sur une conclusion qui a pour prémisses vos penchants sensuels, vos passions en général. La vie parfaite, pensiez-vous, consiste à suivre la voie où la nature nous entraîne, et c'est parce que la vie ainsi comprise vous paraissait la meilleure et la plus vraie que vous en avez fait votre divinité. Votre Dieu n'est donc que votre sensualité, votre ciel que l'espace libre donné à vos passions comprimées et inassouvies dans la société civile, dans le monde réel en général. » Ainsi parle le christianisme ; mais par rapport à lui-même il n'a conscience d'aucune conclusion pareille; la plus haute pensée dont il est capable est pour lui une limite absolue, a la force d'une inéluctable nécessité, c'est-à-dire ce n'est pas une pensée, mais un être réel.

Les preuves de l'existence de Dieu ont donc pour but de le séparer de l'homme. Par l'existence il devien

ni être pour lui-même et non pas seulement pour nous; il n'est plus foi pure, pensée pure, imagination pure, sentiment pur, mais une existence en dehors de tout cela, une existence réelle; or, une existence réelle n'est pas autre chose qu'une existence matérielle, sensible.

C'est ce qui est déjà contenu dans cette expression caractéristique : Dieu est en dehors de nous. La sophistique de la théologie n'interprète pas, il est vrai, ces mots dans le sens propre et leur en substitue d'autres plus vagues et indéterminés. Elle aime mieux dire : Dieu a une existence différente et indépendante de la nôtre. Mais si les termes « en dehors de nous » sont des termes impropres, impropre est aussi le mot existence appliqué à la manière d'être de Dieu; il s'agit ici d'une existence dans le sens précis et exact du mot, et il n'en est pas de plus précis et de plus exact que l'adjectif « extérieur » pour caractériser cette existence.

L'existence sensible, réelle est celle qui ne dépend en rien de mon action sur moi-même, par laquelle, au contraire, je suis involontairement saisi et déterminé, qui est lors même que je ne suis pas, lors même que je ne puis ni la penser ni la sentir. Telle devrait être l'existence de Dieu. Mais Dieu ne peut être ni vu, ni entendu, ni senti. Il n'existe pas pour moi si je n'existe pas pour lui; si je ne pense et ne crois aucun dieu, il n'y a pas pour moi de dieu. Il n'est donc qu'autant que je le pense. Son existence est une existence réelle qui en même temps ne l'est pas; une existence spirituelle, objectera-t-on; mais exister spirituellement, c'est exister tout simplement dans la pensée ou dans la foi. Dieu est donc un terme moyen entre pensée et réalité, un

être *immatériel matériel*, un être plein de contradictions.

L'athéisme est la conséquence nécessaire de ces contradictions. L'être divin a la *substance* d'une existence empirique ou matérielle sans en avoir les signes et les propriétés caractéristiques. Il est une affaire d'expérience dans sa nature, et dans la réalité rien que l'existence puisse atteindre. Par les représentations sensibles sous lesquelles il s'impose, il invite l'homme à le chercher, et si dans le monde sensible l'homme ne trouve rien qui ne soit en contradiction avec lui, il est complétement en droit de le nier.

Kant, dans sa critique des preuves de l'existence de Dieu, a soutenu que cette existence ne pouvait pas être démontrée par la raison. Il ne méritait point pour cela les reproches que lui a faits Hegel, car son assertion était fondée sur la vérité pure ; d'une idée il est impossible de faire sortir la réalité. Sa seule faute était de croire par là dire quelque chose de particulier et de vouloir imposer ainsi une limite à l'intelligence. L'intelligence est complétement impuissante à faire de ce qu'elle pense un objet des sens. La preuve de l'existence de Dieu dépasse donc la mesure de ses forces, mais dans le même sens que la vue, l'ouïe ou l'odorat sont en dehors et au-dessus de sa conception. C'est une folie que de lui reprocher de ne pas satisfaire une curiosité dont on ne peut demander la satisfaction qu'aux sens en général. Dans la question de l'existence de Dieu, il ne s'agit pas d'une réalité intérieure, d'une vérité pure et simple, mais d'une manière d'être formelle, externe, telle qu'elle appartient aux êtres différents de l'homme et indépendante de sa manière de voir.

La religion, en se fondant sur l'existence de Dieu comme sur une vérité extérieure, empirique, devient elle-même quelque chose de purement extérieur, d'indifférent à nos sentiments et à nos intentions intimes. De même que les cérémonies, les usages, les sacrements deviennent nécessairement dans le culte quelque chose par eux-mêmes, on pourrait dire tout, sans qu'ils soient vivifiés par l'esprit ou l'intention, de même la foi à l'existence de Dieu, abstraction faite de ses qualités essentielles, de son contenu spirituel, devient à la fin l'affaire principale de la religion. Si tu crois seulement à Dieu, cela suffit pour ton salut. Que sous ce Dieu tu te représentes un être bon ou un monstre, un Néron ou un Caligula, un modèle justificateur de ta passion principale, de ta soif de vengeance ou de gloire, c'est tout un; l'important, c'est que tu ne sois point *athée*. L'histoire de la religion l'a suffisamment prouvé; si l'existence de Dieu *par elle-même* ne s'était pas consolidée dans les esprits comme la première des vérités religieuses, jamais on n'en serait arrivé à ces conceptions de Dieu ignobles, insensées, cruelles, que l'histoire de la religion et de la théologie a flétries et marquées au front.

L'athéisme passait autrefois et passe encore aujourd'hui pour la négation de tous les principes et de tous les liens moraux; *si Dieu n'existe pas, il n'y a plus de différence entre le bien et le mal, entre le vice et la vertu*. Cette différence est donc fondée tout entière sur l'existence divine; *la vertu n'est rien par elle-même*, elle n'a de vérité que dans un être extérieur. L'existence de la vertu est ainsi liée à l'existence de Dieu; mais ce n'est pas par intention vertueuse ni par

la conviction qu'il y a dans la vertu une valeur intime et absolue. Tout au contraire, la foi à Dieu comme à la condition nécessaire de la vertu est la foi à *la nullité, au néant* de la vertu par elle-même.

Il est d'ailleurs à remarquer que l'idée de l'existence empirique de Dieu ne s'est complétement formée que dans l'époque moderne, au moment d'éclosion de l'empirisme et du matérialisme. La religion, dans son enfance, accorde bien à Dieu une existence extérieure à nous et lui assigne même un lieu particulier, bien au-dessus de la terre; mais l'imagination avait alors bientôt fait d'identifier de nouveau le dieu extérieur avec les sentiments et le cœur de l'homme. L'imagination est en général le séjour véritable d'une existence absolue, inaccessible aux sens et cependant sensible dans sa nature. La fantaisie seule a le pouvoir de résoudre ces contradictions et de sauvegarder de l'athéisme. Là où l'existence de Dieu est une vérité vivante, une affaire d'imagination, là on croit nécessairement à des *apparitions divines*. Là, au contraire, où le feu de l'imagination religieuse s'éteint, où les manifestations de Dieu, conséquence nécessaire de son existence sensible, disparaissent entièrement, là cette existence devient une existence *morte*, contradictoire, et tombe nécessairement sous la négation de l'athée.

La foi à l'existence de Dieu est la foi à une existence particulière, différente de celle de l'homme et de la nature. Une existence particulière ne peut se manifester que d'une manière particulière. On ne croit donc réellement à cette existence que si l'on croit en même temps à des effets particuliers, à des apparitions immédiates de Dieu, en un mot, à des miracles. Ce n'est que

lorsque *la foi à Dieu s'identifie avec la foi au monde,* lorsque l'être général de l'univers s'empare de l'homme tout entier, que la foi à Dieu n'étant plus une foi particulière, les apparitions de Dieu disparaissent naturellement. Dès lors on ne croit plus qu'au monde, qu'aux phénomènes naturels comme les seuls véritables. De même que la foi aux miracles n'est plus que la foi à des miracles passés, historiques, de même l'existence de Dieu n'est plus qu'une conception historique entachée par elle-même d'athéisme.

XXII

CONTRADICTION DANS LA RÉVÉLATION DE DIEU

L'idée de la révélation est en rapport direct avec l'idée de l'existence; la révélation est la preuve que l'existence donne d'elle-même, le témoignage primitif que Dieu existe. Les preuves rationnelles n'étaient que des preuves subjectives de l'existence de Dieu; la révélation en est la preuve objective, la seule vraie. Dieu parle à l'homme, — la révélation est la parole de Dieu, — il laisse échapper de son être un son, une voix qui saisit le cœur et la fantaisie et leur donne la joyeuse certitude que Dieu existe. La parole est l'évangile de la vie, le signe de distinction entre l'être et le non-être. La foi à la révélation est le point culminant de l'objectivisme religieux; la foi subjective à l'existence de Dieu

devient en elle un fait extérieur, historique, indubitable. Dieu s'est révélé, s'est *démontré lui-même.* Qui pourrait douter désormais? Un dieu qui existe seulement, sans se révéler, qui n'existe pour nous que par notre faculté de penser, un tel dieu est abstrait, représenté, subjectif. Le seul dieu objectif, existant réellement, est celui qui se fait connaître lui-même à nous. La foi à la révélation est dans l'imagination religieuse la certitude immédiate que ce *qu'elle croit*, ce *qu'elle désire*, ce qu'elle se représente, existe nécessairement. Elle ne distingue pas entre subjectif et objectif, elle ne doute jamais. Les sens ne lui sont pas donnés pour voir *autre chose* que nous, mais seulement pour contempler en dehors d'elle ses conceptions transformées en êtres réels. Pour elle, un objet de théorie devient une affaire de pratique, une affaire de conscience, un fait en un mot. Est un fait tout ce qu'on ne peut critiquer sans se rendre coupable d'une profanation, ce que *nolens volens*, bon gré, mal gré, on doit croire; ce n'est pas un principe, mais une puissance sensible. Le fait va à la raison comme un coup de poing sur l'œil. O vous, philosophes religieux de l'Allemagne, hommes à courte vue, qui nous jetez à la tête les faits de la conscience religieuse pour étourdir notre raison et faire de nous les esclaves de vos croyances superstitieuses, ne voyez-vous donc pas que les faits sont aussi relatifs, aussi différents, aussi subjectifs que les manières de voir des religions? Les dieux de l'Olympe n'étaient-ils pas des faits, des existences se démontrant elles-mêmes? Les histoires miraculeuses les plus ridicules du paganisme ne passaient-elles pas pour des faits accomplis? Les anges, les démons n'étaient-ils pas

des personnages historiques? N'ont-ils pas fait réellement des apparitions? L'âne de Balaam n'a-t-il pas réellement parlé? Les savants éclairés du dernier siècle n'ont-ils pas cru à l'âne parlant tout aussi bien qu'à l'Incarnation ou à tout autre miracle? O philosophes profonds, étudiez donc avant tout la langue de l'âme du prophète! Elle n'a un son étrange que pour les ignorants; mais je vous garantis que, grâce à une étude plus approfondie, vous reconnaîtrez dans cette langue votre *langue maternelle*, et vous serez obligés d'avouer que cet âne a divulgué, il y a deux mille ans, les secrets les plus profonds de votre sagesse spéculative. Un fait, messieurs, c'est, pour vous le répéter encore, une conception imaginaire de la vérité de laquelle on ne doute pas, parce que son objet n'est pas une affaire de science; c'est une affaire du cœur et de l'imagination dont le vœu le plus ardent est que ce qu'ils désirent, ce qu'ils croient, soit réellement; c'est ce qu'il est défendu de nier, du moins en esprit; c'est toute possibilité qui passe pour réalité, toute idée qui pour son temps, dans lequel elle est un fait, exprime un besoin, et par cela même est pour l'intelligence une infranchissable barrière; est un fait tout désir représenté comme accompli, en un mot, tout ce dont on ne doute pas, par la simple raison qu'on n'en doute pas, qu'on n'en doit point douter.

L'imagination religieuse, conformément à l'explication que nous avons donnée de sa nature, possède la certitude immédiate que toutes ses émotions involontaires sont des impressions extérieures, des apparitions d'un autre être. Elle fait de soi un être passif, de Dieu un être actif. Dieu est l'activité, — mais ce qui le déter-

mine à agir, ce qui fait de son activité, qui n'est d'abord qu'omnipotence vague, une activité réelle, le motif, le fondement, ce n'est pas lui, car pour lui il n'a besoin de rien, c'est l'homme, le sujet religieux. Mais bientôt l'homme éprouve à son tour l'action de Dieu ; il reçoit de lui des révélations particulières, des témoignages particuliers de son existence. Ainsi, dans la révélation, l'homme est déterminé par lui-même en tant qu'il est le fondement de la détermination de Dieu. La révélation n'est qu'une action produite par l'homme sur l'homme; seulement, entre lui le déterminant et lui le déterminé s'est glissé un objet, un autre être, Dieu. Il fait de Dieu un terme médiateur entre lui-même et sa propre nature. Dieu est la personnification du lien qui existe entre l'espèce et l'individu, entre la nature humaine et la conscience humaine.

La foi à la révélation dévoile de la manière la plus caractéristique l'illusion de la conscience religieuse. La prémisse de cette foi est celle-ci : « L'homme ne peut rien savoir par lui-même de Dieu ; toute sa science est vaine, purement humaine et terrestre. » Nous ne savons donc rien de Dieu que ce que lui-même il nous en révèle, et cela seul est divin, surhumain, surnaturel. L'homme se nie donc ici lui-même, il se place en dehors et au-dessus de sa propre nature, il oppose la révélation à son savoir, à sa façon de penser ; en elle s'ouvre pour lui une science cachée, le trésor complet des secrets surnaturels, et la raison est forcée de se taire. Mais, malgré tout, la révélation divine est subordonnée à la manière d'être de l'homme; elle ne parle ni aux animaux ni aux anges, mais à l'homme seulement, c'est-à-dire un *langage humain avec des idées hu-*

maines. L'homme est l'objet de Dieu avant de recevoir sa parole. Dieu se conforme à sa nature et à ses besoins; s'il est libre dans sa volonté de révéler ou non, il ne l'est pas dans son intelligence; il ne peut pas révéler ce qu'il veut. Il faut qu'il révèle ce qu'il doit révéler si sa révélation veut être une révélation pour l'homme et non pour un autre être quelconque. Ce que Dieu pense pour l'homme provient donc de ses réflexions sur la nature humaine. Il se met à la place de l'âme humaine et pense de soi ce que cette âme peut et doit penser de lui, c'est-à-dire, il pense non avec sa pensée mais avec la pensée humaine. Ce qui vient de Dieu à l'homme passe donc d'abord de l'homme à Dieu pour revenir ensuite, vient de l'homme qui est en Dieu ou mieux de la nature humaine à l'homme conscient, de l'espèce à l'individu. Il n'y a donc entre la révélation divine et la raison de l'homme qu'une différence illusoire. Le contenu de la première est d'origine humaine, car il est sorti non de Dieu, comme tel, mais de Dieu en tant que déterminé par la raison de l'homme et par ses besoins, c'est-à-dire il provient uniquement de ces besoins et de cette raison. Ainsi, même dans la révélation, l'homme ne se sépare de lui-même que pour y revenir par un détour; ainsi se confirme de nouveau, de la manière la plus éclatante, cette vérité que le mystère de la théologie n'est que l'anthropologie.

D'ailleurs, la conscience religieuse avoue elle-même, par rapport aux temps passés, l'humanisme du contenu de la révélation. Elle ne se contente plus d'un Jéhovah qui est homme des pieds à la tête, et qui montre impudemment son humanité à tous les égards. Ce Jéhovah, dit-elle, est une représentation par laquelle Dieu s'ac-

commodait à l'insuffisante faculté qu'avait alors l'homme pour le concevoir. Mais pour ce qui la regarde, pour son contenu à elle, son contenu actuel, comme elle y est plongée jusqu'au cou, elle ne laisse pas valoir de telles considérations. Néanmoins, chaque révélation de Dieu est une révélation de la nature de l'homme. La révélation laisse entrevoir à l'homme l'intérieur caché de son être, en fait pour lui un objet ; en elle il reçoit des mains de Dieu ce que sa nature, inconnue encore, lui impose comme une nécessité, sous la pression de circonstances de temps particulières.

La foi à la révélation est une foi *enfantine* et n'est respectable qu'aussi longtemps qu'elle conserve ce caractère. L'enfant ne reçoit d'impressions que du dehors ; et la révélation a précisément le but d'accomplir, par le secours de Dieu, ce que l'homme ne peut atteindre par ses propres forces; aussi l'a-t-on nommée l'éducation du genre humain, et c'est vrai, à condition qu'on n'en fasse rien de surnaturel. Le même penchant intime qui porte l'homme à exposer des doctrines morales et philosophiques sous la forme de narrations et de fables, le même penchant l'entraîne nécessairement à présenter comme une révélation ce qui vient de son essence intime. Le fabuliste a un but, celui de rendre les hommes sages et bons ; il choisit à dessein la forme de la fable, comme la forme la plus transparente et la plus conforme à son but, et sa nature le porte à cette méthode d'enseignement. Il en est ainsi de la révélation, au sommet de laquelle il y a toujours un individu. Celui-ci a un but, mais il vit lui-même au milieu des idées et des conceptions imaginaires par lesquelles il veut le réaliser. L'homme, par l'imagina-

tion, s adresse involontairement à son être intime qui semble lui répondre du dehors. Cet être objectivé et personnifié agissant sur lui par la puissance de l'imagination comme loi de ses pensées et de ses actes, cet être est Dieu.

Il faut chercher dans cette illusion seulement la cause des effets moraux et salutaires de la foi à la révélation sur l'homme. Ce n'est, en effet, que l'homme subjectif, encore sans culture, qui se sent agité et déterminé par sa propre nature, comme si c'était un être autre que lui, et qui se la représente comme une personnalité en droit et en puissance de le punir, comme le regard auquel rien n'échappe.

Mais, de même que la nature « produit sans conscience des œuvres qui paraissent faites avec conscience, » de même la révélation enfante des actions morales, mais qui ne proviennent point de la moralité, des actions morales, mais point d'intentions vertueuses. Les commandements moraux peuvent être remplis ; ils n'en sont pas moins complétement étrangers au cœur et aux intentions intimes, par cela même qu'ils se présentent comme des lois d'un législateur absent et tombent dans la catégorie de l'arbitraire, des ordonnances de police. Ce qui se fait ne se fait pas parce qu'il est bon et juste d'agir ainsi, mais parce que Dieu l'a ordonné. La valeur intrinsèque de l'acte n'est rien ; cela seul que Dieu ordonne est juste. Ses ordres s'accordent-ils avec la raison, avec l'éthique ; c'est un hasard, une bonne fortune, mais sans valeur aux yeux de la révélation. Les lois cérémoniales des Juifs étaient aussi des lois *révélées, divines*, quoique arbitraires par elles-mêmes et sans motif bien fondé. Les Juifs avaient même reçu de

Dieu, par faveur, l'ordre de *voler;* il est vrai que c'était dans des circonstances particulières.

La foi à la révélation ne corrompt pas seulement le sens, le goût moral, l'esthétique de la vertu ; elle empoisonne, elle tue le sens le plus divin dans l'homme, le *sens de la vérité*, le *sentiment et l'amour du vrai*. La révélation de Dieu est une révélation spéciale et temporelle; Dieu s'est révélé une fois pour toutes, telle année, tel jour et non pas à l'homme de tous les temps et de tous les pays, à la raison, à l'espèce, mais à certains individus *bornés*. Ces conditions étroites de temps et de lieu exigent que la révélation soit conservée par écrit pour que d'autres puissent en jouir à leur tour. La foi à la révélation devient ainsi, avec le temps, la foi à une révélation écrite. La *conséquence nécessaire*, l'effet d'une foi dans laquelle un livre *historique*, nécessairement conçu sous la pression de toutes sortes de circonstances oppressives a l'importance d'une parole éternelle, absolue, universellement valable; cette conséquence et cet effet sont : la superstition et la sophistique.

La foi à une révélation écrite n'est une foi réelle, vraie, sincère, et en ce sens digne de respect que là où l'on croit que tout ce qui est dans la sainte Écriture est par cela même vrai, sacré, d'un sens profond et divin. Dès qu'on y distingue des choses humaines et divines, relatives et absolues, historiques et éternelles; dès qu'on n'admet pas tout sans distinction comme vérité pure, dès lors la sentence de l'incrédulité contre la Bible est acceptée ; elle n'est plus le livre de Dieu ; on lui refuse, indirectement du moins, le caractère d'une divine révélation. Cette révélation doit être une, sans condition, sans exception, sans possibilité d'être mise en doute. Un

livre qui m'impose la *nécessité de choisir*, la *nécessité de la critique*, qui n'est plus absolument vrai de la première ligne à la dernière, est renvoyé dans la classe des livres profanes ; car chaque livre profane a comme lui la propriété de contenir des choses humaines à côté de choses divines, c'est-à-dire à côté de choses individuelles des choses générales et éternelles. Un livre vraiment divin n'est pas celui où se trouvent des parties bonnes et d'autres mauvaises ; c'est celui où tout est conçu d'un seul jet, où tout est bon, éternellement vrai. Mais qu'est-ce qu'une révélation dans laquelle je dois écouter d'abord l'apôtre saint Pierre, puis Pierre, puis Jacques, puis Jean, puis Mathieu, puis Lucas, pour arriver enfin à un endroit où mon âme qui a soif de Dieu, puisse s'écrier : J'ai trouvé! εὕρηκα? Ici parle le Saint-Esprit, ici il y a quelque chose pour moi, quelque chose pour tous les temps et tous les hommes. Combien plus sincère et plus vraie était l'ancienne foi qui étendait l'inspiration jusqu'au mot, jusqu'à la syllabe ! Le mot n'est pas indifférent à la pensée ; une pensée particulière ne peut être rendue que par un mot particulier. Un autre mot, une autre syllabe,— un autre sens. Une telle foi est certainement superstition, mais *cette superstition est la seule foi véritable, ouverte, la seule qui ne rougisse pas de ses conséquences*. Si Dieu compte les cheveux sur la tête de l'homme, si aucun moineau ne tombe du toit sans sa volonté, comment pourrait-il avoir abandonné à l'ignorance, à l'arbitraire, au jugement étroit des scribes sa parole sacrée, cette parole dont dépend l'éternelle félicité de l'âme humaine ? « Mais si l'homme n'était tout simplement qu'un organe de l'Esprit Saint, la liberté humaine serait détruite ! » Oh ! quelle raison

pitoyable ! la liberté humaine a-t-elle donc plus d'importance que la vérité divine ? ou bien la liberté de l'homme consiste-t-elle à corrompre et à défigurer la parole de Dieu ?

Si la foi à une révélation historique spéciale admise comme vérité absolue est nécessairement liée à la superstition ; elle est aussi nécessairement liée à la sophistique. La Bible est en contradiction avec la morale, en contradiction avec la raison, en contradiction avec elle-même des milliers de fois ; mais elle est la parole de Dieu, l'éternelle vérité, « et la vérité ne peut pas, ne doit pas se contredire. Comment le croyant se tire-t-il de cette contradiction entre l'idée de la révélation divine comprise comme vérité harmonique et la révélation réelle ou supposée telle? Il est obligé de se tromper lui-même, d'avoir recours aux raisons apparentes les plus grossières, aux sophismes les plus détestables. La sophistique chrétienne est un produit de la foi chrétienne, surtout de la foi à la Bible.

La vérité absolue est contenue en fait dans la Bible, en esprit dans la foi. En face de la parole de Dieu, je ne puis que croire et me soumettre. Il ne reste plus à la raison et à l'intelligence qu'une occupation formelle et subordonnée ; leur position devient fausse, *contradictoire à leur nature*. Elles sont indifférentes à la distinction du vrai et du faux, n'ayant plus en elles-mêmes leur *criterium*. Ce qui est dans la révélation est vrai, lors même que c'est en contradiction directe avec elles. Livrée sans défense aux hasards de l'empirisme le plus grossier, obligée de croire tout ce qu'elle trouve dans le livre sacré et *de le défendre* s'il en est besoin, l'intelligence est le *canis Domini ;* elle doit se laisser imposer

comme des vérités toutes les choses possibles sans distinction aucune, car la critique serait doute et profanation ; il ne lui reste donc plus qu'une manière de penser frivole, vague, mensongère, intrigante. Mais, plus l'homme s'éloigne de l'époque de la révélation, plus sa raison mûrit et s'élève à l'indépendance, plus ressort nécessairement la contradiction entre l'intelligence et la foi. Le croyant ayant désormais pleine conscience de sa contradiction avec lui-même, avec la vérité, avec la raison, ne peut plus défendre que par un péché contre l'Esprit-Saint la vérité et la divinité de la parole révélée.

XXIII

CONTRADICTION DANS L'ESSENCE DE DIEU EN GÉNÉRAL

L'idée de Dieu est le principe suprême, le point central de la sophistique chrétienne. Dieu est l'être humain par excellence, et cependant il doit être différent de l'homme et au-dessus de lui ; il est l'être pur, universel, l'idée de l'existence elle-même, et cependant il doit être une personne, un individu. Dieu *est;* son existence est certaine, plus certaine que la nôtre, distincte de nous et des choses, et cependant elle doit être spirituelle, impossible à saisir comme quelque chose de particulier. Ce qu'il *doit* être est toujours le contraire de ce qu'il *est*. L'idée fondamentale est une contradic-

tion qui ne peut être voilée que par des sophismes. Un dieu qui ne s'inquiète pas de nous n'exauce pas nos prières, ne nous voit ni ne nous entend n'est pas un dieu ; on affirme ainsi que l'humanité est un de ses attributs essentiels. Mais en même temps il est dit : Un dieu qui n'existe pas par lui-même, en dehors et au-dessus de l'homme et différent de lui est un fantôme. — Un dieu qui n'est pas comme nous, qui n'a pas de conscience, d'intelligence personnelle, qui ressemble à la substance de Spinoza n'est point un dieu ; la condition principale de la divinité, c'est son unité d'essence avec nous ; la personnalité et la conscience étant ce que nous pouvons penser de plus grand, de plus sublime, la divinité ne peut en être privée. — Mais un dieu, est-il dit de nouveau, qui ne diffère pas de nous essentiellement n'est pas, ne peut pas être un dieu. Le caractère de la religion consistant dans la contemplation immédiate, inconsciente et involontaire de l'être de l'homme comme d'un être autre, dès que cet être devient l'objet de la réflexion et de la théologie, il devient en même temps une mine inépuisable d'illusions, de contradictions et de mensonges.

L'insondabilité ou l'incompréhensibilité de l'être divin est un de ces expédients caractéristiques dont se sert pour son avantage la scolastique chrétienne. Le secret de cette incompréhensibilité consiste tout simplement, comme on le verra plus tard, en ce que d'une qualité connue on fait une qualité inconnue, d'une qualité naturelle une qualité surnaturelle. Par ce procédé on arrive à produire l'apparence, ou plutôt l'illusion que l'être divin est différent de l'être humain, et par cela même incompréhensible.

Dans l'origine, l'incompréhensibilité n'a pas d'autre sens que celui d'une exclamation arrachée par l'étonnement, l'admiration ou un sentiment quelconque. C'est ainsi que, surpris par un phénomène étrange, nous nous écrions d'abord : « C'est inintelligible, inexplicable, » bien que plus tard, revenus à nous-mêmes, nous ne trouvions plus en lui rien qui nous étonne. L'incompréhensibilité religieuse n'est pas ce point final absurde que la science esclave de la foi pose si souvent là où l'intelligence lui fait défaut ; c'est un cri pathétique qui témoigne de l'impression que fait la fantaisie sur le cœur, et la fantaisie est l'organe primitif de la religion. Pour elle il n'y a d'abord entre Dieu et l'homme, d'un côté, qu'une différence d'existence, en ce sens que Dieu est un être indépendant, existant en dehors de nous ; de l'autre, qu'une différence quantitative, c'est-à-dire imaginaire. Dieu est tout ce qu'est l'homme ; il a tout ce que l'homme possède, mais élevé à une puissance au-dessus de laquelle il n'y a rien. La nature de Dieu n'est que la nature de la fantaisie réalisée. Dieu est un être sensible, mais délivré des bornes de la sensibilité, l'être sensible infiniment. Et qu'est la fantaisie ? la sensibilité sans bornes ni mesure. Dieu est l'existence éternelle, c'est-à-dire *dans tous les temps*, l'existence omniprésente, c'est-à-dire *dans tous les lieux à la fois*. Dieu est l'être omniscient, c'est-à-dire qui sait toutes les particularités, tout ce qui est objet des sens, sans condition de temps et de lieu.

L'éternité et l'omniprésence sont des qualités sensibles, car par elles on ne nie pas l'existence dans le temps et dans l'espace ; on nie seulement la limitation exclusive à un temps ou à un lieu déterminé. De même

l'omniscience est une faculté sensible, un savoir des sens. La religion ne se gêne pas pour accorder à Dieu les sens les plus nobles. ***Dieu voit tout et entend tout.*** L'omniscience divine est un savoir dépouillé des qualités essentielles du savoir réel. Mes sens ne peuvent me représenter les objets que séparés et les uns après les autres; Dieu se représente tout d'une seule fois, c'est-à-dire tout ce qui est dans l'espace d'une manière inspacieuse, tout ce qui est dans le temps d'une manière intemporelle. Il est purement et simplement la puissance personnifiée de l'imagination qui rend présentes à notre esprit toutes les choses même absentes dans l'idée confuse d'un ensemble monotone et monochrome, sans lumière et sans vie. En fait, il nous serait impossible d'accorder l'omniscience à un objet ou à un être en dehors de nous, si cette faculté différait essentiellement de notre nature, si elle n'était pas une espèce de représentation de nous-mêmes, si elle n'existait pas dans notre puissance représentative. Les choses sensibles sont aussi bien le contenu de l'omniscience divine que de notre savoir particulier. Seulement Dieu les connaît toutes, mais nous qu'une seule ou du moins peu d'entre elles.

L'effet bienfaisant de la religion consiste dans le développement qu'elle donne à la conscience en la faisant sortir des bornes de la perception externe. Dans la religion, l'homme est à l'air libre, ***sub divo;*** dans sa conscience, il est comme emprisonné, tant qu'elle ne dépasse pas le cercle des impressions extérieures. La religion n'est faite essentiellement, originairement, — et c'est seulement dans son origine qu'elle est sacrée, vraie, pure, et bonne, — que pour les cœurs et les es-

prits non cultivés. Elle est la mise à l'écart des limites imposées à l'intelligence humaine par une connaissance insuffisante des choses. Les hommes et les peuples bornés, ignorants conservent la religion dans son sens original, parce qu'ils sont eux-mêmes restés à l'origine, à la source de la religion. Plus le point de vue de l'homme est étroit, moins il sait de la nature, de l'histoire, de la philosophie, plus il s'attache à ses idées religieuses, moins il peut avoir le désir de s'en débarrasser.

Aussi l'homme religieux ne sent en lui-même aucun besoin de développement. Pourquoi les Hébreux n'avaient-ils ni science ni art comme en avaient les Grecs? Parce qu'ils n'en sentaient pas le besoin. Et pourquoi n'en sentaient-ils pas le besoin? Parce que Jéhovah les satisfaisait complétement là-dessus. L'omniscience divine est le point d'appui de l'homme pour faire disparaître les limites de son savoir; l'omniprésence renverse les limites de son point de vue local; l'éternité divine, les limites du temps qu'il a à vivre. L'homme religieux est heureux dans sa fantaisie: il a tout *in nuce;* sa besace est toujours pleine et bien fermée. Jéhovah m'accompagne partout, je n'ai pas besoin de sortir de moi-même, j'ai dans mon Dieu la table complète de tous les trésors, de toutes les choses dignes d'être connues et pensées. La civilisation dépend du monde extérieur, elle a des besoins sans nombre et d'une immense variété; elle ne triomphe des limites de la science et de la vie que par une activité réelle et non par la puissance d'enchantement de la fantaisie religieuse. Le christianisme n'a pas besoin de tant de choses; aussi n'a-t-il en lui, — on ne peut trop le répé-

ter, — aucun principe de progrès, d'éducation, aucune tendance au travail, à l'effort, car il ne brise les obstacles de la vie terrestre qu'en imagination, qu'en Dieu dans le ciel. Dieu est tout ce que le cœur désire et demande, *toutes les choses, tous les biens.* « Veux-tu l'amour, la fidélité, la vérité ? tout cela est en lui sans mesure. Désires-tu la beauté ? il est ce qu'il y a de plus beau; la richesse ? il est ce qu'il y a de plus riche; la puissance ? il est tout-puissant. Enfin, tout ce que peut demander ton cœur, on le trouve mille fois en lui, dans le bien unique, le plus grand, en Dieu. » Comment celui qui a tout en Dieu, qui jouit en imagination de la félicité céleste pourrait-il ressentir ce besoin, ce manque qui est le ressort de tout travail humain ? La société n'a pas d'autre but, par le travail, que de réaliser un ciel terrestre; mais le ciel de la religion ne peut être réalisé ou acquis que par une activité religieuse.

La différence d'abord purement quantitative entre l'être divin et l'être humain, travaillée peu à peu par la réflexion, devient une différence de qualité, et par là, ce qui d'abord n'était qu'un sentiment, qu'une expression admirative, un effet de la fantaisie sur le cœur, est fixé comme une qualité subjective, une incompréhensibilité réelle. Le genre d'expression le plus usité en pareil cas, c'est que nous savons de Dieu le *que* mais jamais le *comment*. Que Dieu, par exemple, soit créateur, qu'il ait produit le monde, non pas au moyen d'une matière déjà existante, mais par sa toute-puissance, c'est-à-dire avec rien, voilà ce qui est clair, certain, indubitable; mais comment cela est-il possible ? ah ! notre intelligence est trop bornée pour pouvoir le comprendre.

L'idée de l'activité, du faire, du créer est par elle-même une idée divine ; aussi ne fait-on pas de façons pour l'attribuer à Dieu. Dans l'acte, l'homme se sent libre, dégagé de tout, heureux ; dans la passion, borné, opprimé, malheureux. L'activité est sentiment positif de soi ; est positif en général tout ce qui dans l'homme est accompagné de joie. Or Dieu est, comme nous l'avons dit plus haut, l'idée de la joie pure et sans bornes. Rien ne nous réussit que ce que nous faisons volontiers. L'activité joyeuse triomphe de tout. Une activité joyeuse est celle qui est d'accord avec notre nature, que nous ne ressentons ni comme une limite ni comme une contrainte. L'activité la plus heureuse est l'activité productive ; il est agréable de lire, par exemple, mais créer des choses dignes d'être lues est plus agréable encore. L'activité créatrice est donc accordée à Dieu, c'est-à-dire contemplée et objectivée comme une activité divine. Seulement, Dieu n'a pas produit quelque chose de particulier, ceci ou cela, comme l'homme, mais tout. Il est donc évident que la manière dont Dieu a tout produit est inintelligible, parce que cette manière ne rentre dans aucune catégorie particulière et que la question sur le comment est ici hors de saison, rejetée par l'idée fondamentale de l'activité sans bornes. Ce n'est pas Dieu, mais le carbone, qui a produit le diamant ; ce sel doit son origine à la combinaison d'un acide déterminé avec une base déterminée aussi. On peut chercher à s'expliquer toutes ces créations particulières de la nature ; mais Dieu ayant tout produit dans l'ensemble et sans différence, ce serait folie de songer seulement à s'en rendre compte.

La religion n'a aucune idée, aucune intuition physi-

que du monde, elle ne s'intéresse pas pour une explication naturelle qui ne peut être donnée qu'avec l'origine et la formation des choses. Ce genre de recherches dont s'étaient déjà occupés les philosophes anciens lui fait horreur comme païen et impie. Elle saute à pieds joints par-dessus toutes les difficultés et se contente de l'idée pratique ou subjective de la création qui n'est que la défense de se représenter les choses comme venues naturellement, qu'un interdit jeté sur toute physique et toute philosophie de la nature. La conscience religieuse lie immédiatement le monde à Dieu; pour elle tout vient de lui, et c'est assez pour la satisfaire complétement. Demander comment, c'est un doute indirect qu'il en soit ainsi. Cette question a conduit l'homme à l'athéisme, au matérialisme, au naturalisme; celui qui la fait regarde déjà le monde comme un objet de la théorie, de la science en général, c'est-à-dire le contemple comme une réalité. Or la réalité est en contradiction avec l'idée de l'activité indéfinie et immatérielle, et cette contradiction mène infailliblement à la négation de l'idée première.

Au fond, l'incompréhensibilité a pour but de dissimuler, de cacher tout à fait l'uniformité ou plutôt l'unité essentielle de l'activité divine et de l'activité humaine, parce qu'il n'y a entre elles qu'une différence, *le néant*. Dieu fait, il fait quelque chose en dehors de lui comme l'homme. Faire est une conception purement, fondamentalement humaine. La nature produit, l'homme fait. Le faire est un agir dont on peut se passer, préconçu, voulu, extérieur, un agir dans lequel notre être intime n'est pas de moitié. Une activité véritable, au contraire, est celle qui est pour nous un

besoin profond, qui nous attaque et nous affecte pathologiquement. Tel est, par exemple, le travail de la pensée; les œuvres de science et d'art ne sont pas faites, ce qu'il y a de façon en elles est extérieur, elles se produisent en nous. Le faire est un acte arbitraire. Dieu est donc en ce point semblable à l'homme, que comme lui il fait, simplement pour faire quelque chose, sans autre raison que sa bonne volonté. Il lui a plu de créer le monde, voilà tout. L'homme divinise ici le bon plaisir qu'il prend à son propre bon plaisir, à son arbitraire sans fond. L'activité divine est ainsi dégradée, devient une activité humaine tout à fait commune. De miroir de l'être humain Dieu devient le miroir de la vanité humaine, de la complaisance de l'homme pour lui-même.

Mais à ce moment l'harmonie se détruit. Dieu fait tout avec rien, il crée : — voilà ce qui le distingue de nous. Dès lors l'intelligence n'y voit plus clair; il ne reste plus qu'une idée nulle, sans contenu aucun, parce que la puissance de la pensée, de la représentation est épuisée; c'est-à-dire la différence entre Dieu et l'homme est en réalité un rien, un *nihil negativum* de l'intelligence. L'aveu naïf de ce rien intellectuel, c'est le rien considéré comme quelque chose, comme matière première.

Un autre exemple remarquable de la sophistique de la théologie, c'est l'insondable mystère de la génération du fils de Dieu. — La génération divine est naturellement différente de la génération ordinaire, c'est-à-dire une génération surnaturelle, illusoire, apparente, car il lui manque une partie intégrante de la génération, la différence sexuelle. Elle est en contradiction

avec la raison et la nature, elle ne donne rien à penser, et par cela même elle rend la fantaisie d'autant plus libre, tout en lui laissant l'impression de la profondeur. Dieu est père et fils, — Dieu, pensez-y donc, Dieu! — L'émotion s'empare de l'homme, le sentiment de son unité avec Dieu le ravit hors de lui-même; ce qu'il y a de plus éloigné de nous est exprimé par ce que nous avons de plus proche; ce qui nous est le plus étranger par ce que nous connaissons le mieux, par ce qu'il y a en nous de plus intime; le surnaturel par le naturel, le divin par ce qu'il y a de plus humain. Mais cette unité à peine affirmée est niée immédiatement. Ce que Dieu a de commun avec l'homme doit signifier en lui toute autre chose qu'en nous, et alors ce qui nous appartient nous devient étranger, ce que nous connaissons inconnu, ce que nous avons de plus proche s'éloigne infiniment. Dieu ne produit pas comme la nature, il n'est pas père, il n'est pas fils comme nous; — alors, comment donc? — Ah! voilà le merveilleux, l'indicible profondeur de la génération divine. Dans toutes les autres déterminations de l'être divin, la nullité de la différence entre lui et nous est quelque chose de caché; dans la création, au contraire, c'est un rien révélé, exprimé, un rien objet; de là le néant officiel, notoire de la théologie, qui la distingue de l'anthropologie.

L'attribut fondamental par lequel l'homme fait de Dieu, c'est-à-dire de son propre être, un être étranger et incompréhensible, c'est celui de l'indépendance, de l'individualité, ou, pour nous servir d'une expression encore plus abstraite, de la personnalité. Dieu est un *être personnel;* voilà le mot mystérieux qui d'un seul coup métamorphose le subjectif en objectif, l'idée en

réalité. Tous les attributs divins, en tant qu'ils appartiennent à un être personnel, paraissent des attributs différents en réalité de ceux de l'homme malgré l'unité essentielle qui leur sert de fondement. De là naît pour la réflexion l'idée de ce qu'on nomme des anthropomorphismes. — Les anthropomorphismes sont des ressemblances entre Dieu et l'homme, les attributs des deux êtres ne sont pas les mêmes, mais se ressemblent réciproquement. Aussi la personnalité est-elle l'antidote contre le panthéisme; par elle la réflexion religieuse se chasse de la tête, la non-différence de l'être humain et de l'être divin. — L'expression grossière mais cependant significative du panthéisme est celle-ci : l'homme est une émanation ou bien une partie de la divinité. Pour l'homme religieux, au contraire, l'homme est une image de Dieu ou un être parent de Dieu ; car, d'après la religion, l'homme ne provient pas de la nature, il est de race et d'origine divines. — L'expression de parenté est indéfinie et fuyante; il y a en elle des degrés; quel est celui que l'on pense? Pour exprimer le rapport de l'homme à Dieu, le seul convenable, selon la religion, c'est le plus proche, le plus intime, le plus saint qu'on puisse se représenter, le rapport de l'enfant au père. L'indépendance de Dieu et la dépendance de l'homme sont ainsi établies, tandis que dans le panthéisme la partie paraît aussi indépendante que le tout, parce que celui-ci n'existerait pas sans les parties qui le constituent. Malgré tout, la différence n'est qu'apparente. Le père n'est pas père sans enfant; à eux deux ils forment un être commun. Dans l'amour, l'homme renonce à son indépendance, s'abaisse au rang de membre; son abaissement et son humiliation

ne se compensent que par l'humiliation de l'autre, en sorte que tous les deux sont soumis à une puissance supérieure, celle de l'esprit de famille, par exemple. Le rapport entre Dieu et l'homme est donc ici le même que dans le panthéisme; seulement, ce que celui-ci représente comme un rapport général, exprime logiquement et directement, la religion le représente comme un rapport personnel, patriarcal et l'exprime furtivement par les détours de la fantaisie. Dieu a beau être un individu, il ne diffère pas de l'homme; quiconque est comme lui père du fond du cœur a dans son enfant même sa vie et son être.

Le rapport de dépendance intime, réciproque, qui existe entre Dieu comme père et l'homme comme son enfant ne peut pas être atténué par cette distinction que le Christ seul est le fils naturel, tandis que les hommes sont tout simplement des fils adoptifs et qu'ainsi il n'y a de dépendance pour Dieu que par rapport au premier. Cette distinction est purement théologique, c'est-à-dire illusoire. Dieu adopte les hommes et non les animaux. Le fond de cette adoption est dans la nature humaine. L'homme adopté par la grâce de Dieu est seulement l'homme qui a conscience de sa nature et de sa dignité divines. D'ailleurs le fils engendré de toute éternité n'est pas autre chose que l'idée de l'humanité, que l'homme préoccupé de sa propre nature, que l'homme céleste se cachant en Dieu de lui-même et du monde. Le Verbe est l'homme secret, encore tenu sous silence; l'homme est le Verbe exprimé, révélé; le Verbe n'est que son avant-propos. Ce qui a de la valeur dit du Verbe en a autant dit de l'homme. Or, entre Dieu et le fils il n'y a pas de différence essentielle ; qui

connaît le fils connaît le père,—il n'y en a pas, par conséquent, entre l'homme et Dieu.

Il en est de même de l'image de la divinité. L'image n'est pas ici quelque chose de mort; c'est un être vivant. L'homme est l'image de Dieu, cela veut dire : l'homme est un être semblable à Dieu. La ressemblance entre des êtres vivants repose sur leur parenté de nature. L'homme ressemble à Dieu parce qu'il est son enfant. La ressemblance n'est que la parenté qui tombe sous les sens; de la première on conclut partout à la seconde. Comme symbole des rapports entre Dieu et l'homme, la ressemblance est une représentation aussi décevante, aussi illusoire que la parenté; l'idée seule de la personnalité est capable de rompre l'unité des deux natures. La ressemblance est l'unité qui ne veut pas entendre dire qu'elle est unité, qui se cache derrière le nuage de la fantaisie; si j'écarte ce nuage, j'arrive à l'unité pure. Plus deux êtres se ressemblent, moins ils se distinguent l'un de l'autre; si je connais le premier, je connais aussi le second. La ressemblance a des degrés, il est vrai; mais la ressemblance entre Dieu et l'homme a aussi des degrés. L'homme bon et pieux ressemble plus à Dieu que celui qui n'a que la nature de l'homme en général pour fondement de sa ressemblance. — On peut donc aller ici jusqu'à la dernière limite, ne dût-elle être atteinte que dans l'autre monde. Mais ce que l'homme doit un jour devenir lui appartient déjà, du moins en puissance. Le dernier degré de ressemblance est celui où deux êtres disent et expriment la même chose. Les qualités essentielles étant les mêmes chez eux, la raison est incapable de les distinguer, les sens seuls peuvent le faire. Si mes

yeux ne m'affirmaient pas que ce sont deux individus, ma raison les prendrait pour un seul. Des personnes complétement semblables ont un charme extraordinaire pour elles-mêmes et pour la fantaisie; elles donnent lieu à toutes sortes de mystifications et d'illusions, — car mon œil rit de ma raison pour laquelle l'idée d'une existence indépendante est toujours liée à l'idée d'une différence spéciale.

La religion est la lumière de l'esprit brisée par le milieu de la fantaisie, le même être vu double. La ressemblance est l'unité, telle que l'entend la raison, rompue sur le terrain de la réalité par la représentation sensible, sur le terrain de la religion par la représentation imaginaire, en un mot l'identité rationnelle coupée en deux par l'idée de la personnalité. Je ne puis trouver aucune différence entre le père et le fils, le modèle et l'image, Dieu et l'homme, si je n'intercale pas entre eux l'idée de personne. La ressemblance est l'unité affirmée par la raison, le sens du vrai, niée par l'imagination, l'unité qui laisse subsister une ombre de différence, une représentation illusoire qui ne dit ni tout à fait oui, ni tout à fait non.

XXIV

CONTRADICTION DANS LA DOCTRINE SPÉCULATIVE SUR DIEU

Comme nous venons de le voir, la personnalité de Dieu est le moyen par lequel l'homme fait des attributs

de sa propre nature les attributs d'un être différent de lui, surnaturel et surhumain. La personnalité de Dieu n'est que la personnalité de l'homme projetée et réalisée dans le champ de l'imagination.

C'est sur ce mode, sur ce *processus* de réalisation externe que se fonde la doctrine de Hegel, d'après laquelle la connaissance que l'homme a de Dieu est la conscience que Dieu a de lui-même. Dieu est pensé, connu par nous. — D'après la philosophie spéculative, ce que nous pensons de Dieu est ce que Dieu pense lui-même; elle réunit ainsi les deux parties que la religion tient séparées et se montre en ce sens bien plus profonde. Penser Dieu est en effet une tout autre chose que penser un objet extérieur. Dieu est un être intérieur, spirituel comme le sont la conscience et la pensée en nous. La pensée de Dieu est par conséquent la révélation de ce que Dieu est, l'essence divine affirmée comme acte. Que cet arbre que voici soit pensé ou non, cela lui est complétement indifférent; mais il est dans la nature de Dieu, c'est une nécessité pour lui d'être l'objet de la pensée et de la connaissance. Cette nécessité serait-elle purement subjective, c'est-à-dire imaginée par nous, faussement attribuée à l'Être divin? Non! c'est impossible. Pour nous, Dieu n'existe et ne peut exister que si nous le pensons; comment expliquer cela, si en lui-même il est aussi indifférent qu'un morceau de bois à ce que nous le connaissions ou non? Encore une fois, cela ne se peut; nous sommes forcés de faire de ce que nous pensons de Dieu ce que Dieu pense de lui-même.

Dans la religion il y a pour Dieu deux manières d'être pensé. D'un côté l'homme le pense, de l'autre

il se pense lui-même. Il a une conscience différente, indépendante de notre connaissance sur lui, et il n'en peut être autrement dès lors que Dieu est représenté comme une personnalité réelle. Une personne véritable, la personne humaine, par exemple, se pense elle-même et est pensée par une autre. Ce que cette autre pense lui est complétement extérieur. Voilà le plus haut point de l'anthropopathisme religieux. Pour rendre Dieu libre et indépendant de tout ce qui est humain, on se résout à en faire un individu en forme, en réalité, et l'on exclut de lui tout ce qui en est pensé comme tombant dans un autre être. Cette indifférence à notre égard, ce peu d'importance de notre pensée pour lui sont le témoignage de sa liberté, de son autonomie, c'est-à-dire de son existence personnelle et extérieure. La religion fait bien aussi de ce que nous pensons de Dieu une pensée de Dieu lui-même; mais comme cela se passe derrière sa conscience, parce que Dieu est immédiatement posé comme personne, elle ne se rend compte de rien et croit toujours à l'indifférence des deux parties.

Ici comme ailleurs la religion s'illusionne et se contredit toujours à son insu. Dieu crée pour se révéler; la création est la révélation de Dieu. Or, pour les plantes, les pierres, les animaux, il n'y a pas de révélation; il n'y en a que pour nous. C'est pourquoi la nature n'existe que pour l'homme comme l'homme pour Dieu. Dans l'homme Dieu célèbre sa gloire, l'homme est l'*orgueil* de Dieu. Sans l'homme Dieu se connaît bien lui-même; mais tant qu'il n'y a pas d'autre *moi* que lui, aussi longtemps il reste une personne seulement en puissance, c'est-à-dire imaginaire. Il faut

qu'une différence soit établie, qu'il y ait quelque chose de non divin pour que Dieu ait conscience de sa nature, pour qu'il sache ce que c'est qu'être Dieu, pour qu'il connaisse le bonheur de sa divinité. C'est en *posant l'autre*, le monde, que Dieu se pose comme Dieu. En effet, sans la création serait-il tout-puissant? Non! C'est par la création seule que la toute-puissance s'affirme et s'établit. Qu'est une force, une propriété qui ne se montre pas, une puissance qui ne fait rien, une sagesse qui ne sait rien de réel? Mais qu'est la puissance suprême, que sont en général tous les autres attributs de la divinité, si l'homme n'existe pas? L'homme n'est rien sans Dieu, mais aussi Dieu n'est rien sans l'homme, car c'est dans l'homme seul qu'il devient Dieu, que de sujet il devient objet, d'idée réalité. Ce sont les diverses facultés humaines qui établissent en lui des différences, qui brisent son unité stérile qui le font réel et vivant. Les facultés physiques de l'homme font de Dieu un être physique, le père qui a créé le monde, personnification et humanisation de l'essence de la nature; les facultés intellectuelles font de lui un être intellectuel, les facultés morales en font un être moral. Le malheur de l'homme est le triomphe de la miséricorde divine, le sentiment douloureux du péché le sentiment délicieux de la sainteté céleste, — vie, feu, émotion n'entrent en Dieu que par l'homme. — Il s'irrite contre le pécheur opiniâtre, il se réjouit du coupable repentant. L'homme seul révèle Dieu, l'affirme et le réalise. En créant le monde, Dieu sort de lui-même; dans l'homme il revient, il rentre chez lui; l'homme connaît Dieu, parce qu'en lui Dieu se trouve, se connaît et se sent. Point de sentiment là où il n'y a

ni oppression ni besoin, — et le sentiment est la seule connaissance vraie. Qui peut connaître la pitié sans le besoin qui l'inspire, la justice sans l'injustice, le bonheur sans l'infortune? Tu dois d'abord sentir ce qu'est une chose, sinon tu ne la connaîtras jamais. L'homme est le sentiment qu'a de lui-même Dieu, — le Dieu senti est le Dieu réel, — car les attributs divins ne sont des réalités qu'une fois sentis par l'homme, qu'une fois devenus des affections pathologiques et psychologiques. Si le sentiment du malheur de l'homme était en dehors de Dieu, la pitié ne serait pas possible en lui, et au lieu d'un être secourable, nous n'aurions plus que l'être indéfini, ou mieux que le néant, ce qu'était Dieu avant l'homme et sans lui. En effet, comment puis-je savoir si je suis bon ou sympathique, — il n'y a de bon que ce qui se donne et se communique, — *bonum est communicativum sui*, — avant que l'occasion se soit offerte à moi de faire du bien à un autre? L'acte de sympathie, le service rendu me fait seul éprouver le bonheur de la bienfaisance, la joie que procure la libéralité; mais cette joie est-elle différente de celle de celui qui reçoit? Non! je me réjouis parce qu'il se réjouit. Je sens le malheur de mon prochain, je souffre avec lui; en le soulageant je me soulage moi-même; car le sentiment du malheur est un malheur aussi. La joie ressentie par celui qui donne n'est que le reflet, que la conscience de la joie ressentie par celui qui reçoit. C'est un sentiment commun qui s'exprime extérieurement par l'union des mains ou des lèvres. Il en est de même dans le cas qui nous occupe. De même que le sentiment de la misère humaine est un sentiment humain, de même le sentiment de la pitié divine est aussi

un sentiment humain. Il faut sentir le malheur de la limitation pour sentir le bonheur de l'infinité. Inséparable est le sentiment de Dieu du sentiment de l'homme; inséparable la conscience que Dieu a de lui de la connaissance que l'homme a de Dieu. Dieu n'est que dans notre moi, que dans notre faculté de distinguer, que dans l'opposition intime, dans la scission qui s'opère dans notre être. En un mot, Dieu n'est Dieu que par ce qui n'est pas Dieu.

Tel est le secret de la doctrine de Jacob Bœhm, dont nous avons déjà parlé. Mais Jacob Bœhm mystique et théosophe ne se représente pas les choses d'une manière aussi abstraite; pour s'expliquer Dieu il est obligé d'en faire un être humain; mais en même temps il place en dehors de l'homme et réalise sous formes de qualités sensibles les sentiments qui poussent l'être divin à se manifester, à devenir de rien quelque chose, et ces qualités réalisées, cette *nature* en Dieu n'expriment rien de plus que l'ensemble des impressions produites par le monde réel sur son cœur et son imagination. De plus, dans sa doctrine, le sens et l'importance de la création sont complétement détruits. En effet, si Dieu possède déjà en lui-même ce qui diffère de lui, s'il a l'idée de la nature ou de sa contre-partie, il n'a pas besoin de la produire pour se sentir comme Dieu. La création du monde réel est dès lors un luxe pur ou plutôt une impossibilité. A force de réalité, Dieu ne peut pas venir à bout de se réaliser. Il est déjà si plein de ce monde, son estomac est déjà tellement chargé de mets terrestres, que l'existence de l'univers physique ne peut être expliquée que par un *motus peristalticus*, par un vomissement divin. On peut en dire autant du dieu

de Schelling, qui, bien que composé d'une infinité de puissances, n'en est pas moins complétement impuissant. Bien plus raisonnable est donc l'empirisme religieux d'après lequel Dieu ne se révèle que par l'homme et par la nature, d'après lequel encore l'homme n'existe que pour l'honneur et la gloire de Dieu. L'homme est la bouche de Dieu qui articule et accentue les qualités divines comme sentiments humains. Dieu veut être prié, honoré, loué; pourquoi? parce qu'il ne se sent que par le sentiment de ses adorateurs. Si la religion sépare ces parties inséparables et en fait par l'idée de la personnalité des existences indépendantes, la spéculation hégélienne les réunit et développe ainsi jusqu'à ses dernières conséquences la vérité religieuse. Il faut que la plèbe savante ait été bien aveuglée par sa haine contre Hegel, pour ne pas voir que sa doctrine ne contredisait pas la religion. Elle ne la contredit, en effet, que comme en général la pensée cultivée, conséquente avec elle-même, contredit la représentation, la manière de voir populaire qui, sans s'en douter, dit absolument la même chose.

L'ancienne contradiction subsiste cependant toujours au fond de la doctrine de Hegel. Si Dieu n'a conscience de lui-même que dans l'homme, la conscience humaine est *per se* une conscience divine. Pourquoi donc enlever à l'homme sa conscience et en faire la conscience d'un être différent de lui? Dieu a sa conscience dans l'homme, et l'homme son être en Dieu. Quel désaccord, quelle contradiction! renversons les termes et nous aurons la vérité. La connaissance que l'homme a de Dieu est la connaissance qu'il a de lui-même, de sa propre nature. Il n'y a de vérité que dans l'unité de la con-

science et de l'être. La conscience de Dieu ne peut pas se trouver ailleurs que là où se trouve son être, c'est-à-dire dans l'homme. Si les attributs de l'être divin sont humains, les attributs humains sont de nature divine.

C'est par cette voie seule que nous arriverons à une unité vraie, satisfaite en soi de Dieu et de l'homme. Il ne faut pas avoir une philosophie de la religion différente de la psychologie et de l'anthropologie. Toute identité qui n'est pas véritable, qui n'est pas unité avec soi, contient au fond une scission, un dualisme. Une pareille unité est en contradiction avec elle-même et avec la raison; c'est une demi-chose, une fantaisie, un contre-sens qui paraît d'autant plus profond qu'il y a en lui plus de mensonge et d'erreur.

XXV

CONTRADICTION DANS LA TRINITÉ

La religion, ou plutôt la théologie, ne se contente pas de faire de l'être divin en général un être personnel; elle fait aussi des personnes, des individus avec ses attributs fondamentaux. La trinité n'est pas d'abord autre chose que la synthèse des différences essentielles que l'homme aperçoit dans sa nature. La manière dont il perçoit ces différences est le fondement des diverses façons dont la trinité est comprise. Ces différences d'un seul et même être sont représentées comme des

substances, des personnes divines, d'après cette loi déjà établie que l'idée de la personnalité est le moyen par lequel la personnalité humaine aliène ses propres attributs. La trinité est la contradiction entre polythéisme et monothéisme, fantaisie et raison, imagination et réalité. La fantaisie est la trinité, la raison l'unité des personnes. Pour la raison, les différentes personnes en Dieu sont simplement des différences; pour la fantaisie, les différences sont des êtres différents qui détruisent l'unité de l'être divin. La Trinité suppose que l'homme est disposé à penser le contraire de ce qu'il se figure et à se figurer le contraire de ce qu'il pense.

Il y a trois personnes, mais elles ne sont pas essentiellement distinctes; *tres personnæ* mais *una essentia*. Naturellement, on peut aller jusque-là. Nous pouvons penser trois et même un plus grand nombre de personnes identiques dans leur essence. Ainsi, nous hommes, par exemple, nous nous distinguons les uns les autres par des différences personnelles, mais dans la chose principale, dans l'espèce, dans l'humanité, nous sommes un. Et ce n'est pas seulement la raison philosophique qui fait cette identification, mais encore le sentiment. Or, trois ou plusieurs personnes humaines ont une existence séparée; lors même qu'elles seraient tellement unies qu'il leur fût impossible de se passer réciproquement les unes des autres, et que l'amour fît d'elles une personne morale, elles n'en auraient pas moins, chacune pour elle-même, une existence physique avec une forme particulière. Il en est autrement en Dieu, et il le faut, car il y a la même chose en lui qu'en nous, mais avec ce postulatum : ce doit être autre.

Les trois personnes en Dieu n'ont aucune existence en dehors l'une de l'autre; dans le cas contraire, nous verrions s'avancer vers nous, dans le ciel de la dogmatique chrétienne comme dans l'Olympe, sinon plusieurs, du moins trois dieux. Les trois personnes chrétiennes sont simplement imaginées, représentées, différentes des personnes réelles, précisément parce qu'elles ne sont qu'apparentes et veulent cependant et doivent être réelles. Elles ne sont pas trois dieux, *tres Dei*, — du moins elles ne doivent pas l'être, — mais *unus Deus*, et cependant la vérité du pluriel est la seule condition de la vérité des personnes. Elles ne sont pas *unum*, comme les dieux du polythéisme, elles sont *unus*. L'unité embrasse ici tout à la fois l'être et l'individualité. L'unité est la forme de l'existence divine. Trois est un. Le pluriel est un singulier. Dieu est un être personnel consistant en trois personnes.

Les trois personnes sont donc des fantômes aux yeux de la raison, car les attributs par lesquels devrait s'affirmer leur personnalité, sont détruits par l'*ordre du monothéisme*. Elles sont des relations pures. Le père n'est pas sans le fils, le fils n'est pas sans le père; le Saint-Esprit, qui, d'ailleurs, rompt la symétrie, n'est que le rapport qui les lie tous les deux. Il ne faut pas se laisser tromper par les rapports de parenté tels qu'ils existent entre des individus réels. L'homme, par exemple, en dehors de sa paternité, est une personne, il a une existence indépendante de celle de son fils; l'homme mauvais peut même faire de la paternité une relation tout à fait extérieure sans aucune signification sérieuse. Mais en Dieu il n'y a pas de différence entre le père et le fils. Ce qui distingue les trois personnes

l'une de l'autre, est même précisément ce qui les met en rapport. Seule, la paternité abstraite distingue le père du fils, dont réciproquement la personnalité se fonde sur son caractère de fils abstrait.

Mais, de nouveau, ces relations pures doivent être des personnes, des substances particulières : de nouveau la vérité du pluriel, du polythéisme, est affirmée, et la vérité du monothéisme niée. Ce serait à n'en jamais finir. Dans le mystère de la Trinité, dès qu'il veut représenter autre chose que le système des différences de l'être humain, tout se dissout en illusions, fantômes, contradictions et sophismes.

XXVI

CONTRADICTION DANS LES SACREMENTS

L'essence subjective de la religion, — il est facile de le concevoir, — se résout par l'analyse en autant de contradictions que son essence objective, Dieu.

Les moments subjectifs essentiels de la religion sont d'un côté la foi et l'amour, et de l'autre, en tant qu'elle se manifeste extérieurement par un culte, les sacrements du baptême et de l'eucharistie. Le sacrement de la foi est le baptême, le sacrement de l'amour l'eucharistie. Dans le sens strict, il n'y a que deux sacrements, comme il n'y a que deux moments subjectifs dans la religion, l'amour et la foi. L'espérance n'est

que la foi par rapport à l'avenir. Logiquement, c'est à tort qu'on en a fait, ainsi que de l'Esprit-Saint, quelque chose de particulier.

L'identité des sacrements, avec ce que nous avons dit jusqu'ici de l'essence de la religion, s'établit tout d'abord, — indépendamment d'autres considérations, — sur ce fait important que leur base consiste en choses ou en matières naturelles auxquelles on attribue un sens et des effets contradictoires à leur nature. Ainsi, le sujet ou la matière du baptême est l'eau, l'eau naturelle et commune, de même que la matière de la religion, en général, est notre être naturel. Mais. de même que dans la religion notre nature est aliénée, nous devient étrangère, de même l'eau du baptême est tout autre que l'eau ordinaire ; elle n'a plus de propriétés physiques, mais hyperphysiques ; elle est le *lavacrum regenerationis*, purifie l'homme de la tache du péché originel, chasse de lui le démon, le réconcilie avec Dieu. Elle n'est donc de l'eau naturelle qu'en apparence, car elle a des effets surnaturels, — dans l'imagination il est vrai, — et ce qui agit surnaturellement, ne tire pas son origine de la nature.

Malgré tout, l'élément du baptême doit être l'eau, telle que nous la connaissons. Le baptême n'a aucune valeur, aucun effet, s'il n'est pas administré avec cette eau-là. La qualité naturelle a donc par elle-même de la valeur et de l'importance, puisque ce n'est qu'avec l'eau et non pas avec toute autre matière que se produisent les effets surnaturels du baptême. Dieu pouvait, en vertu de sa toute-puissance, attacher les mêmes effets à la première chose venue ; mais il ne le fait pas, il s'accommode à la qualité naturelle, il choisit une ma-

tière semblable, correspondante à l'effet voulu. Ce qui appartient à la nature n'est donc pas indifférent, n'est pas tout à fait mis de côté ; il en reste encore quelque chose, ne fût-ce qu'une simple analogie. *Le vin représente le sang; le pain représente la chair.* Le miracle lui-même se guide sur des analogies évidentes ; il métamorphose l'eau en vin ou en sang, une espèce en une autre semblable, en conservant l'idée générique de fluidité. Il en est de même ici. L'eau est le fluide le plus clair, le plus pur, le plus transparent, et en vertu de ces qualités, l'image de l'essence immaculée de l'esprit divin. En un mot, l'eau a tout d'abord par elle-même de l'importance ; à cause de ses propriétés naturelles, elle est sanctifiée et choisie pour organe de l'Esprit-Saint. Dans ce sens, il y a dans le baptême un symbole naturel d'une certaine beauté, mais qui disparaît dès qu'on attribue à l'eau des effets supérieurs à sa nature, effets qui ne proviennent pas d'elle-même, mais du Saint-Esprit. Tout ce qui constitue sa valeur devient par cela même indifférent. — Qui peut faire de l'eau avec du vin peut arbitrairement accorder à une matière quelconque les effets de l'eau du baptême.

Le baptême ne peut donc pas être compris sans le miracle ; il est lui-même un miracle. La même force qui a produit le miracle, et par laquelle, en tant que preuve en fait de la divinité du Christ, les païens et les Juifs ont été métamorphosés en chrétiens, la même force a fondé le baptême et agit en lui. Le christianisme a commencé avec des miracles, et avec des miracles il se continue. L'eau miraculeuse du baptême a sa source naturelle dans l'eau qui, aux noces de Cana, a été changée en vin.

La foi produite par le miracle ne dépend pas de moi, de mes efforts, de la liberté de mon jugement. Un miracle qui se passe devant mes yeux, je suis obligé de le croire, si je ne suis pas tout à fait bouché. Le miracle m'impose la foi à la divinité de celui qui l'a fait. Il est des cas, il est vrai, où la foi est présupposée, comme lorsque, par exemple, il apparaît comme une récompense ; mais, en dehors de là, il suppose plutôt la crédulité, la disposition à croire, par contraste avec l'esprit opiniâtre, entêté des Pharisiens. Le miracle a pour but de prouver que celui qui le fait est réellement tel qu'il se donne. La foi fondée sur lui est la seule fondée, prouvée, objective. La foi que le miracle suppose est seulement la foi à un Messie, à un Christ en général ; mais la foi que cet homme-ci est le Christ, — et c'est là le principal, — cette foi est produite par le miracle. D'ailleurs, la présupposition de cette foi indéterminée n'est pas même nécessaire ; beaucoup furent convertis par le miracle qui fut ainsi la cause de leur foi. — Si donc le miracle n'est pas en contradiction avec le christianisme, l'effet surnaturel du baptême ne l'est pas non plus ; au contraire, il est indispensable de donner au baptême une signification surnaturelle si on veut lui donner une signification chrétienne. Saint Paul fut converti par une apparition soudaine lorsqu'il était encore plein de haine pour le Christ ; le christianisme s'empara de lui par violence. On ne peut pas recourir à un subterfuge et dire que cette apparition n'aurait peut-être pas produit le même effet sur un autre, et qu'ainsi c'est à saint Paul lui-même que cet effet doit être attribué. Tous ceux qui auraient été jugés dignes d'une pareille faveur seraient devenus sûrement aussi

chrétiens que lui. — Toute-puissante est, en effet, la grâce divine, et l'incrédulité opiniâtre des Pharisiens n'est pas une objection, car précisément la grâce leur fut refusée. — Le Messie devait nécessairement, d'après un décret divin, être trahi, maltraité, crucifié; il devait y avoir des individus pour le trahir, le maltraiter et le crucifier; la grâce divine devait, par conséquent, être chez eux absente. S'ils en avaient encore un brin, comme on l'assure, c'était tout simplement pour augmenter leur faute, et Dieu n'avait pas sérieusement l'intention de leur en donner assez pour les convertir. Comment leur eût-il été possible, en effet, de résister à la volonté de Dieu, en supposant que ce fût une volonté sérieuse et non une simple velléité? — Saint Paul lui-même expose sa conversion comme une œuvre de la grâce divine, sans aucun mérite de sa part, et il a complétement raison. Ne pas résister à la grâce, l'accepter, la laisser agir, c'est déjà quelque chose d'excellent, provenant par cela même de la grâce et du souffle de l'Esprit-Saint. Rien n'est plus absurde que de vouloir faire accorder le miracle avec la liberté de doctrine, la grâce avec la liberté de penser et d'agir. La religion sépare l'homme de lui-même. L'activité, la grâce de Dieu, n'est que l'activité de l'homme aliénée, n'est que la volonté libre, étudiée dans un être différent de nous.

C'est par la plus grande des inconséquences que l'on donne comme argument contre la foi à l'effet surnaturel du baptême l'expérience faite que les hommes ne sont pas sanctifiés par lui; car le miracle aussi, la puissance de la prière et toutes les vérités surnaturelles de la religion contredisent l'expérience. Quiconque en appelle

à l'expérience doit renoncer à la foi. L'incrédule ne nie la puissance de la prière que parce que l'expérience ne la démontre pas. L'athée va plus loin : il nie l'existence de Dieu parce qu'il ne la trouve pas dans la réalité. L'expérience intime n'est pas pour lui une objection ; car ce que nous apprenons en nous d'un autre être prouve seulement qu'il y a quelque chose en nous que nous ne sommes pas nous-mêmes, quelque chose d'indépendant de notre volonté et de notre conscience personnelle, sans que nous puissions tout d'abord nous en rendre compte. La foi est bien plus forte que l'expérience ; les cas qui la contredisent ne la troublent pas dans sa foi ; elle est heureuse en elle-même et n'a des yeux que pour ce qui la satisfait.

La religion exige, il est vrai, même au point de vue de son matérialisme mystique, même dans les sacrements, la présence de l'élément spirituel, l'intention ; mais c'est en cela précisément que se révèle sa contradiction avec elle-même. Dans le baptême, par exemple, cet élément est exigé comme une condition sans laquelle aucun effet ne serait produit. Mais comme il peut être donné aux enfants et que les enfants n'ont pas une responsabilité suffisante, on est obligé d'avoir recours à la foi d'autres personnes, des parents, de leurs tuteurs, de l'Eglise en général. Cependant cette contradiction éclate encore bien plus dans le sacrement de l'eucharistie.

L'objet de l'eucharistie est le corps du Christ, un corps réel, mais auquel manquent tous les attributs nécessaires de la réalité. Nous avons ici de nouveau, dans un exemple sensible, ce que nous avons mille fois trouvé dans l'essence de la religion en général. D'après la

syntaxe religieuse, le sujet est toujours réel, humain, naturel, sensible, l'attribut n'est rien de sensible, c'est-à-dire en contradiction avec le sujet. Je distingue un corps réel d'un corps imaginaire en ce qu'il produit sur moi des impressions matérielles, involontaires. Si le pain était le vrai corps du Christ, il produirait sur moi des effets sanctifiants, même malgré ma volonté ; je n'aurais besoin d'aucune préparation particulière, d'aucune intention religieuse. Etre à jeun, telle est la seule condition exigée par les catholiques. Mais pourquoi ce corps que je m'assimile corporellement, ce corps qui est de nature corporelle et en même temps céleste ne se fait-il pas sentir d'une manière naturelle et surnaturelle à la fois ? Si c'est mon intention, ma foi seule qui font de ce corps un corps sanctificateur, quel besoin ai-je d'un objet extérieur? Moi seul je produis l'effet du corps sur moi, et par conséquent, sa réalité ; je ne suis affecté que par moi-même. — Où sont ici la force et la vérité objectives? Celui qui accomplit indignement l'eucharistie n'a rien de plus que la jouissance physique du pain et du vin. Qui n'apporte rien avec soi n'emporte rien non plus. La différence essentielle de ce pain d'avec le pain naturel provient tout simplement de la différence d'intention apportée à la table du Seigneur et à toute autre table, et cette intention, de son côté, dépend de la signification que le pain a pour moi. Si ce n'est pas pour moi du pain, mais le corps du Christ, je serai affecté surnaturellement ; l'effet produit a donc sa source dans la foi.

Ainsi tout se passe dans la fantaisie ; pour les sens, le pain reste pain, le vin reste vin. Les scolastiques avaient ici recours à la précieuse distinction de subs-

tance et d'accidents. Mais la substance n'est pas autre chose que l'ensemble, que l'unité de tous les accidents ou attributs. Le pain et le vin sont des substances naturelles en réalité, des substances divines dans l'imagination. La foi est la substance de l'imagination qui ôte au réel sa réalité pour la donner à un pur fantôme ; elle nie ce que la raison affirme et affirme ce que la raison nie. Le secret de l'eucharistie est le secret de la foi ; aussi la jouissance de ce sacrement est-elle pour le cœur religieux le comble du bonheur et de la joie. L'anéantissement de la vérité désagréable, importune, de la vérité de la nature, de la raison et du monde sensible, anéantissement qui constitue l'essence de la foi, atteint dans l'eucharistie son plus haut degré. Ici, en effet, la foi anéantit un objet immédiatement évident, palpable, indubitable ; elle dit sans détours ce que les scolastiques exprimaient d'une manière abstraite: les choses ne sont pas ce qu'elles paraissent être; ceci semble du pain, en réalité c'est de la chair. Lorsqu'une fois l'imagination religieuse a conquis une telle puissance sur la raison et sur les sens, il n'y a pas lieu de s'étonner que les croyants s'exaltent au point de voir couler du sang au lieu de vin. Le catholicisme a mille exemples de cette nature à nous raconter. Il faut peu de chose pour voir en dehors de soi ce que l'on voit déjà comme réel dans la foi et dans l'imagination.

Que je croie à l'eucharistie catholique ou à l'eucharistie protestante, cela ne fait rien à la chose. La seule différence consiste en ce que dans le protestantisme c'est sur la langue seulement que s'opère la métamorphose du pain et du vin, tandis que dans le catholicisme le miracle a déjà été opéré par la puissance du prêtre,

agissant, il est vrai, au nom du Tout-Puissant. Le protestant a assez de prudence pour éviter une explication claire, il ne se découvre pas ainsi que le simple et pieux catholique dont le Dieu, comme le premier objet venu, peut être mangé par une souris. Il fait entrer ce Dieu chez lui d'abord, là où il ne peut plus être enlevé, et il l'assure ainsi contre la puissance du hasard et de l'ironie; mais il n'en dévore pas moins comme les catholiques dans le pain et le vin de la chair et du sang. — Qu'il y avait d'ailleurs peu de différence à l'origine entre les deux doctrines sur l'eucharistie! C'est ainsi qu'une dispute eut lieu à Anspach sur cette question: Le corps du Christ entre-t-il dans l'estomac, est-il digéré comme les autres aliments et rejeté aussi, en fin de compte, par la voie naturelle?

Si l'eucharistie n'a aucun effet, par conséquent n'est rien sans l'intention, sans la foi, c'est donc en celles-ci que consiste sa signification tout entière. Si l'idée qu'il reçoit le corps réel du Sauveur agit sur le cœur religieux, cette idée vient d'abord elle-même du cœur; elle n'a pour résultat des intentions pieuses que parce qu'elle est déjà une idée pieuse. On voit ici comme partout ailleurs que le sujet religieux *est affecté par lui-même comme par un autre être* au moyen de l'idée d'un objet imaginaire. Je pourrais donc parfaitement sans l'intermédiaire du pain et du vin, sans aucune cérémonie de l'église, par moi-même, dans mon imagination, accomplir l'acte de l'eucharistie. Il y a une infinité de poésies pieuses dont l'unique sujet est le sang du Christ. Elles célèbrent une fête d'eucharistie vraiment poétique. Dans la vive représentation du Sauveur souffrant et sanglant, le cœur s'unit à lui; l'âme pieuse boit dans

son enthousiasme le *sang pur non altéré par une matière grossière et contradictoire*. Il n'y a entre l'idée du sang et le sang lui-même aucun objet qui les sépare, et rien ne distrait l'union mystique de la créature avec son Dieu.

Bien que l'eucharistie, le sacrement en général ne soit rien sans la foi, sans l'intention, la religion le présente cependant comme quelque chose de réel par lui-même, de telle sorte que, dans la conscience religieuse, la chose principale, la foi devient une affaire accessoire, et la chose accessoire l'affaire principale. Les conséquences nécessaires, inévitables, de ce matérialisme sont la superstition et l'immoralité : superstition, parce qu'on attribue à une chose des effets qu'elle ne peut produire, parce qu'elle doit être ce qu'elle n'est pas; immoralité, parce que dans le cœur la sainteté d'un acte ne provient pas de sa moralité, parce que le sacrement, indépendamment de l'intention, devient un acte saint et purificateur. — C'est ainsi du moins que les choses se passent dans la pratique qui ne connaît rien de la sophistique de la théologie. Partout où la religion se met en contradiction avec la raison, elle se met aussi en contradiction avec le sens moral. Le sens pour le bien n'est donné qu'avec le sens pour le vrai. Méchanceté d'intelligence est toujours méchanceté de cœur. Celui qui trompe sa raison n'a dans le cœur ni honneur ni sincérité. La sophistique gâte l'homme tout entier, et la doctrine de l'eucharistie est sophistique. — Si l'intention est vraie, la présence réelle de Dieu est proclamée inutile et fausse, et réciproquement : si la présence réelle est une vérité, l'intention est proclamée complétement inutile.

XXVII

CONTRADICTION DE LA FOI ET DE L'AMOUR

Les sacrements dévoilent à tous les regards le contraste d'idéalisme et de matérialisme, de subjectivisme et d'objectivisme qui constitue l'essence intime de la religion; mais les sacrements ne sont rien sans la foi et l'amour : la contradiction évidente dans les sacrements nous ramène donc à celle qui existe entre la foi et l'amour.

L'essence secrète de la religion est l'unité de l'être divin et de l'être humain; mais sa forme ou son essence apparente, manifeste, est leur différence. L'amour nous révèle l'essence intime, la foi révèle la forme. L'amour identifie Dieu et l'homme et unit les hommes entre eux; la foi sépare l'homme de Dieu et les hommes les uns des autres; car Dieu n'est que l'idée mystique de l'espèce, de l'humanité, et sa séparation d'avec l'homme entraîne nécessairement la séparation de l'homme d'avec son semblable, la destruction du lien social. Par la foi la religion se met en contradiction avec la raison, la moralité, le sens du vrai chez l'homme; par l'amour elle cherche à rétablir l'accord; la foi isole Dieu, fait de lui un être particulier; l'amour généralise, il fait de Dieu un être universel dont l'amour ne fait qu'un avec l'amour de

l'homme. La foi scinde l'homme en deux parties, le met en collision avec lui-même à l'intérieur et par conséquent aussi à l'extérieur ; l'amour guérit les blessures que la foi a faites à notre cœur. La foi s'érige en loi, l'amour est liberté ; il ne condamne même pas l'athée parce qu'il est athée lui-même, parce qu'il nie, sinon en théorie du moins en pratique, l'existence d'un Dieu particulier, opposé à l'homme.

La foi distingue : ceci est vrai, cela est faux ; et elle s'approprie la vérité à elle seule. La foi possède une vérité déterminée, spéciale, liée nécessairement à une négation ; elle est de sa nature *exclusive*. Il n'y a qu'une vérité, il n'y a qu'un Dieu, il n'y a qu'un être qui jouisse du monopole de fils de Dieu, — tout le reste est néant, erreur, mensonge. — Jéhovah seul est le vrai Dieu. Tous les autres sont de vaines idoles.

La foi se fonde sur une révélation spéciale ; elle n'est pas arrivée à ce qu'elle possède par une voie commune, par celle qui est ouverte à tous les hommes sans distinction. Ce qui est ouvert à tout le monde est quelque chose de général qui ne peut former aucun objet de foi particulier. Que Dieu soit le créateur, chacun peut le reconnaître à la vue de la nature ; mais ce que ce Dieu est en personne, on ne peut le savoir que par une grâce spéciale. Le dieu des païens est aussi le dieu des chrétiens ; mais il y a entre eux néanmoins une grande différence, la même pour nous qu'entre un ami et un étranger. Les chrétiens connaissent Dieu en personne, ils l'ont vu face à face. Les païens savent seulement, — et c'est déjà trop accordé, — *ce que* Dieu est, mais non *qui* il est : aussi sont-ils tombés dans l'idolâtrie. L'égalité des païens et des chrétiens devant Dieu

est donc quelque chose de vague. Les derniers se distinguent des premiers par la connaissance particulière qu'ils ont de l'être divin; leur différence caractéristique est donc Dieu lui-même. La particularité est le sel qui donne du goût à l'être général. Celui-là seul me connaît, qui me connaît personnellement. Le Dieu personnel, spécial est inconnu aux païens et aux incrédules; il n'est rien pour eux, ou s'il est quelque chose, c'est à la condition qu'ils cesseront d'être païens ou incrédules pour devenir chrétiens. La foi rend l'homme borné, lui enlève la liberté et la faculté d'estimer selon son mérite ce qui diffère d'elle. Le dogmatisme philosophique, scientifique en général, quelque borné qu'il soit, quelque étroit que soit son système, a néanmoins un caractère beaucoup plus libre, parce que le terrain de la science est par lui-même ouvert à tout le monde et qu'en lui les principes, les choses, la raison seule décident. Mais la foi fait de son contenu une affaire de conscience et d'intérêt; son objet est un être personnel, spécial, nous pressant de le reconnaître et faisant de cette reconnaissance la condition de notre félicité.

La foi donne à l'homme un certain sentiment de lui-même, un certain sentiment d'honneur. Le croyant se trouve distingué entre les hommes, élevé au-dessus de l'homme naturel; il se sait un personnage de distinction, en possession de droits spéciaux, de véritables privilèges. Les croyants sont des aristocrates, les incrédules des plébéiens. Dieu est, entre les croyants et les incrédules, la personnification de ce droit et de ce privilège. Mais, d'après la nature de la foi, le croyant place son honneur non en lui-même, mais dans une autre personne. Comme un domestique sent sa propre

dignité dans la dignité de son maître, se figure même être au-dessus d'un homme libre et actif, mais de position sociale inférieure à ce maître, de même le croyant se refuse tout mérite pour l'accorder à Dieu, mais parce que ce mérite lui revient ensuite, parce qu'il satisfait son propre sentiment d'honneur dans celui du maître auquel il le sacrifie. La foi est orgueilleuse; mais son orgueil diffère de l'orgueil naturel; elle le place en dehors d'elle dans un être différent du sien. Cet être n'est au fond qu'elle-même, n'a pas d'autre destination que celle d'un *bienfaiteur*, d'un *sauveur*, destination dans laquelle la foi n'a pas d'autre but que sa propre satisfaction, son bonheur et son salut. En un mot, nous retrouvons ici le principe caractéristique de la religion qui change l'actif en passif. Le païen *s'élève*, le chrétien *se sent élevé*. Le chrétien métamorphose en une affaire de sentiment, de réceptivité, ce qui pour le païen est un résultat de son activité propre. L'humilité de la foi est un orgueil à l'envers, un orgueil qui n'en a ni l'apparence ni les signes extérieurs. Il se sent distingué, privilégié; mais c'est un effet de la grâce; il n'en peut pas davantage. Au lieu de se faire le but de son activité, il se fait le but, l'objet de Dieu.

La foi est essentiellement une foi *spéciale*. Dieu dans cette spécialité seulement est le vrai Dieu. Le Christ seul est le christ, le vrai, l'unique prophète, le fils éternel et incréé, le seul auquel on doit croire si l'on ne veut pas perdre son salut éternel. La foi est *impérative;* il est de toute nécessité qu'elle soit formulée comme dogme. Le dogme ne fait qu'exprimer ce que la foi a déjà dans l'esprit ou sur le bout de la langue. Qu'une fois le dogme fixé, il s'y rattache ensuite une

foule de questions particulières qui doivent être elles-mêmes décidées, et que de là résulte un amas incommode de dogmes, c'est sans doute une fatalité; mais la même nécessité subsiste : il faut que la foi soit fixée, afin que chacun sache au juste ce qu'il doit croire et comment il doit espérer son salut.

Ce qu'aujourd'hui l'on regrette ou tourne en ridicule, même au point de vue du christianisme, comme erreur, méprise, exagération, est une conséquence pure de la nature intime de la foi. La foi est naturellement *esclave*, car il s'agit en elle autant de l'honneur de Dieu que de notre propre félicité, et elle est toujours aussi inquiète que celui qui doute s'il a rendu à un supérieur les honneurs qui lui sont dus. L'apôtre saint Paul parle sans cesse de l'honneur, de la gloire, des mérites du Christ. La foi est nécessairement *scrupuleuse* et *exclusive*. Elle peut être libérale dans des circonstances indifférentes, dans l'acte de manger ou de boire, par exemple, mais non dans les objets de la foi. Qui n'est pas pour le Christ est contre lui. Ce qui n'est pas chrétien est antichrétien. Mais qu'est-ce qui est chrétien? cela doit être déterminé, ne peut pas être laissé libre. Si le contenu de la foi est écrit dans des livres, par plusieurs auteurs différents, sous forme de narrations ou de sentences incohérentes, souvent contradictoires, une détermination dogmatique est nécessaire. Le christianisme n'est redevable de sa durée qu'à la dogmatique de l'Église.

Ce n'est que le manque de caractère, la crédule incrédulité de l'époque moderne qui se réfugie derrière la Bible, pour opposer au dogme les sentences du livre sacré et se délivrer par l'arbitraire de l'exégèse du

frein de la dogmatique. Ce n'est que l'indifférence religieuse sous la forme de la religiosité qui fait de la Bible indéterminée dans sa nature et son origine la mesure exclusive de la foi, et sous prétexte de ne croire que l'essentiel, ne croit à rien de ce qui doit être cru. C'est ainsi qu'à la place d'un être déterminé, plein de caractère, à la place du fils de Dieu de l'Église, on veut mettre un être vague, un homme pur, impeccable, auquel on reconnaît plus qu'à tout autre le droit de se nommer fils de Dieu, mais dont on ne saurait dire s'il est Dieu ou homme. Et ce qui prouve que c'est l'indifférentisme religieux seulement qui se cache derrière la Bible, c'est qu'on nie comme obligatoire ce qui dans ce livre est en contradiction avec le point de vue actuel, qu'on déclare même antichrétiens des actes qui découlent nécessairement de la foi, tels que la séparation future des bons et des méchants.

L'Eglise a pleinement le droit de condamner ceux qui ne croient pas et ceux qui croient autrement qu'elle, car cette condamnation est dans l'essence de la foi. Le croyant a Dieu pour lui, l'incrédule contre lui. Ce n'est que comme croyant en puissance qu'il peut retarder l'effet de sa colère, et tel est le principe sur lequel on se fonde pour exiger de lui l'abnégation de son incrédulité. Qui a Dieu contre lui est par cela même *nul*, *rejeté*, *condamné*. Croire a le même sens qu'*être bon*, ne pas croire le même sens qu'*être méchant*. La foi étroite d'esprit et de cœur rejette toute la faute sur nos intentions. L'incrédule pour elle est incrédule par *méchanceté et entêtement;* c'est un ennemi du Christ. Elle ne s'assimile que les croyants, n'a de bontés que pour eux. *Dans la foi il y a un mauvais principe.*

L'égoïsme et la vanité seuls sont cause que les chrétiens voient la paille dans l'œil des incrédules sans s'apercevoir de la poutre qui est dans le leur. La différence de la foi ne consiste que dans l'espèce; elle n'est fondée que sur la différence des climats et des tempéraments. Un peuple guerrier, ardent, affirmera nécessairement par des actions sensibles, par la force des armes le genre de foi spécial qui lui appartient, mais néanmoins la foi est dans sa nature toujours la même; partout elle *juge et condamne*. Elle accumule toutes les bénédictions, tous les biens sur elle et sur son Dieu, toutes les malédictions et tous les maux sur l'incrédulité. Béni, agréable à Dieu, participant à la félicité éternelle, est le croyant; maudit, rejeté de Dieu et des hommes est l'incrédule; car ce que Dieu condamne ne doit pas être absous par l'homme; ce serait une critique du jugement divin. Les mahométans anéantissent les incrédules par le fer et le feu, les chrétiens par les flammes de l'enfer, et les flammes de l'enfer dressent leurs langues ardentes jusque sur la terre pour éclairer la nuit du monde qui n'a pas la foi. Comme le croyant jouit d'avance ici-bas des joies du ciel, de même il faut qu'au moins dans les *grands moments d'enthousiasme de la foi* le bûcher de l'inquisition donne un avant-goût de l'enfer.

Le christianisme n'ordonne pas, il est vrai, de persécuter les hérétiques et encore moins de les convertir par la force; mais en tant que la foi condamne, elle enfante nécessairement des intentions hostiles d'où résulte la persécution. Aimer l'homme qui ne croit pas au Christ, c'est aimer l'ennemi du Christ, une offense contre le fils de Dieu; c'est aimer ce que Dieu n'aime pas, se mettre en contradiction avec la divine volonté,

en un mot, un crime. Si Dieu aime tous les hommes, c'est parce qu'ils sont chrétiens, ou du moins parce qu'ils peuvent et veulent l'être. La foi est le *baptême* de l'amour. L'amour de l'homme pour l'homme est purement naturel. L'amour du chrétien est un amour surnaturel, sublimé, sanctifié : aussi n'aime-t-il que ce qui lui ressemble. Cette proposition : « Aimez vos ennemis » n'a rapport qu'aux ennemis personnels et non aux ennemis déclarés, aux ennemis de Dieu. Qui aime l'homme nié par le Christ nie son Dieu et son maître. La foi détruit les liens établis par la nature entre les hommes ; à la place de l'unité naturelle et universelle elle fonde une unité particulière.

Qu'on ne nous objecte pas qu'il est écrit dans la Bible : « Ne jugez pas si vous ne voulez pas être vous-mêmes jugés » et qu'ainsi la foi s'en remet à Dieu du jugement et de la condamnation. De telles sentences appartiennent au *droit privé chrétien* et non au *droit public*, à la morale et non à la dogmatique. Il faut être déjà indifférent pour les introduire dans le dogme. La distinction faite entre l'incrédule et l'homme est un fruit de l'*humanité moderne*. La foi proclame que l'homme n'est rien sans elle, qu'elle seule constitue sa différence d'avec les animaux. Elle est la source de toutes les vertus qui rendent l'homme agréable à Dieu. Or Dieu est la mesure unique, son bon plaisir, la règle suprême. Le croyant est donc l'homme normal, légitime, l'homme tel qu'il doit être, le seul que Dieu reconnaisse. Dès qu'on fait une distinction entre l'homme et le croyant, dès lors l'homme est quelque chose par lui-même indépendamment de la foi. La foi n'est vraie que lorsqu'elle est exclusive ; sa libéralité ne s'étend qu'aux choses indifférentes. Le libéra-

lisme de l'apôtre saint Paul a pour fondement l'acceptation préalable des principaux articles de la foi; la foi nous accorde des droits et des libertés à la condition naturellement que son domaine sera laissé intact.

Rien de plus faux que de vouloir sortir de là, en disant qu'en fin de compte Dieu seul juge. — Il ne juge que les conditions morales de la foi, que sa sincérité ou son hypocrisie. La foi sait fort bien quels sont ceux qui seront placés à la droite de Dieu et quels sont ceux qui seront à gauche; pour les personnes, il y a doute; mais que les croyants seuls doivent être héritiers du royaume céleste, pour cela il n'y en a point. D'ailleurs le Dieu qui distingue les croyants des incrédules, qui condamne et récompense, n'est pas autre chose que la foi. La foi est un feu qui dévore son contraire. Ce feu de la foi est personnifié dans la colère de Dieu, dans l'enfer lui-même, car l'enfer a évidemment son principe dans la colère divine. La foi contient l'enfer en elle-même, dans son jugement condamnateur; les flammes infernales ne sont que les étincelles du regard plein de destruction, brûlant de courroux que la foi jette sur les incrédules.

La foi est essentiellement partiale. « Ou pour le Christ ou contre lui. » Elle ne connaît que des amis ou des ennemis. Elle est essentiellement intolérante parce qu'elle est nécessairement dans cette erreur que son affaire est l'affaire de Dieu, son honneur l'honneur de Dieu. L'intérêt des croyants est l'intérêt le plus intime de Dieu lui-même. « Celui qui vous offense, est-il dit dans le prophète Zacharie, blesse la prunelle même de ses yeux. » Ce qui offense la foi offense Dieu; qui la nie le nie.

La foi ne connaît que deux choses, le culte de Dieu et l'idolâtrie. Les païens prient les démons; leur dieux sont des diables. « Je vous dis que les païens, quand ils font des sacrifices, sacrifient au diable et non à Dieu, et je ne veux pas que vous soyez dans une société diabolique. » Or le diable est la négation de Dieu; il le nie, il veut qu'il n'existe pas. Aussi la foi n'a pas d'yeux pour le bien et le vrai qui se trouvent dans l'idolâtrie; elle ne voit qu'œuvre démoniaque dans tout ce qui ne s'abaisse pas devant son Dieu ou devant elle-même. Sa tolérance serait intolérance à l'égard de Dieu, qui a seul droit à l'empire universel. Il faut donc que rien n'existe qui ne reconnaisse la foi; il faut « qu'au nom de Jésus se courbent les genoux de tous ceux qui habitent dans le ciel ou sur la terre et que toutes les langues proclament que Jésus notre Seigneur est la gloire de Dieu le père. » C'est pourquoi la foi demande un autre monde où elle n'aura plus d'adversaires, où ces adversaires n'existeront du moins que pour rehausser le sentiment de son triomphe. *L'enfer rend plus douces les joies des croyants bienheureux.* « Ils sortiront des rangs les élus pour contempler les tourments des impies, et cette vue ne les remplira pas de douleur; au contraire, à l'aspect des supplices indicibles des réprouvés ivres de joie, ils remercieront Dieu de les avoir sauvés. »

La foi est le *contraire de l'amour*. L'amour reconnaît même dans le péché la vertu, dans l'erreur la vérité. Ce n'est que depuis le temps où, à la place de la puissance de la foi, s'est fait jour la puissance de la raison, de l'unité naturelle à l'humanité que l'on trouve de la vérité dans le polythéisme, dans l'idolâtrie en général ou qu'au moins on cherche à expliquer par des motifs

humains ou naturels ce que la foi faisait dériver du diable seul. Aussi n'est-ce qu'avec la raison que l'amour est identique; comme elle il est libre, infini; là où règne la raison, là règne l'amour; la raison n'est elle-même que l'*amour universel*. C'est la foi seule qui a inventé l'enfer. Pour l'amour il est une horreur, pour la raison une absurdité. Il serait pitoyable de ne voir dans l'enfer qu'une aberration de la foi ou une foi fausse. On trouve l'enfer déjà dans la Bible. La foi est partout la même, du moins la foi religieuse, positive dans le sens où nous la prenons et dans lequel elle doit être prise, lorsqu'on ne l'a pas mêlée à des éléments de raison qui rendent son caractère méconnaissable.

Si donc la foi n'est pas en contradiction avec le christianisme, les intentions qu'elle engendre et les actions qui en sont la suite ne sont pas non plus en contradiction avec lui. La foi condamne; — tous les actes contraires à l'amour, à l'humanité, à la raison sont d'accord avec la foi. Toutes les horreurs de l'histoire de la religion chrétienne, dont les croyants disent qu'elles ne proviennent pas du christianisme, venant de la foi viennent de lui. Cette négation de leur part est elle-même une conséquence nécessaire de la foi; car la foi s'approprie tout ce qui est bien, renvoyant le mal à l'incrédulité ou à l'homme en général. Mais précisément dans cette assertion de la foi que le mal dans le christianisme n'est pas sa faute, nous avons la preuve la plus frappante qu'elle en est l'instigation parce que c'est en même temps la preuve de sa partialité et de son intolérance. Le bien, selon elle, a été fait par le chrétien et non par l'homme, le mal par l'homme et non par le chrétien. Les mauvaises actions de la chrétienté répon-

dent donc entièrement à la nature de la foi, telle qu'elle s'est exprimée déjà dans les origines les plus anciennes et les plus saintes du christianisme.

« Si quelqu'un vous prêche un autre évangile que celui que vous avez reçu, qu'il soit maudit : ἀνάθεμα ἔστω. » (Galates, I, 9.) « Ne tirez pas à un joug étranger avec les incrédules: car qu'y a-t-il de commun entre la justice et l'injustice, la lumière et les ténèbres, le Christ et Bélial ? Quel rapport a le croyant avec l'incrédule ? le temple de Dieu avec les idoles ? Vous êtes le temple du Dieu vivant, comme il le dit lui-même : Je veux habiter en vous et être votre Dieu ; vous serez mon peuple : c'est pourquoi séparez-vous d'eux, ne touchez à rien d'impur et je vous accepterai. » (II. Corinthiens, 6, 14, 17.) « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. » (Hébreux, XI, 6.) « Dieu a tellement aimé le monde qu'il nous a donné son fils unique, afin que ceux qui croient en lui soient sauvés et acquièrent la vie éternelle. » (Jean, III, 16.) « Qui est menteur sinon celui qui nie que Jésus soit le Christ? C'est l'antechrist qui nie le fils et le père. » (II. Jean, II, 22.) « Celui qui n'est pas fidèle à la doctrine du Christ n'a pas de dieu, celui qui y reste fidèle a pour lui le Père et le Fils. Si quelqu'un vient chez vous sans vous apporter cette doctrine, ne le recevez pas et ne le saluez pas, car quiconque le salue est de moitié dans ses œuvres mauvaises. » (II. Jean, IX, 11.) Ainsi parle l'apôtre de l'amour; mais l'amour qu'il proclame n'est que la fraternité des chrétiens les uns pour les autres. « Dieu est le sauveur de tous les hommes et particulièrement des croyants. » (I. Timothée, IV, 10.) Voilà un *particulièrement* plein de mystère. « Faisons du bien à tout le monde, mais surtout à ceux

qui partagent notre foi. » (Galates, VI, 10.) Voilà encore un *surtout* mystérieux. « Evite tout hérétique déjà averti plusieurs fois et sache qu'un tel homme est pécheur et s'est déjà condamné lui-même. » (Tit., III, 10, 11.) Les catholiques en appellent encore à ces passages du Nouveau Testament pour prouver que l'intolérance de l'Eglise envers les hérétiques remonte jusqu'aux apôtres. — « Si quelqu'un n'aime pas le Christ, anathème sur lui ! (I. Corinthiens, XVI, 22.) « Quiconque croit au Fils a la vie éternelle ; quiconque n'y croit pas ne verra jamais cette vie, mais la colère de Dieu sera sur lui. (Jean, III, 36.) « Celui qui a la foi et le baptême sera sauvé; mais celui qui ne croit pas sera damné.](Marc, XVI, 16.) La différence entre la foi telle qu'elle s'exprime dans la Bible et la foi telle qu'elle s'est montrée plus tard est la même que celle qui existe entre le bourgeon et la plante. Dans le bourgeon je ne puis pas voir clairement ce qui frappera mes regards dans la plante parvenue à la maturité, et pourtant celle-ci était en lui. — Mais les sophistes ne veulent pas reconnaître ce qui saute aux yeux aujourd'hui. Ils s'attachent à faire ressortir la différence qui sépare l'existence non développée de celle qui l'est. Leur unité, ils la rejettent de leur esprit.

La foi porte nécessairement à la haine, la haine à la persécution, dès que la puissance de la foi ne trouve pas de résistance, ne se brise pas contre une puissance étrangère, celle de l'amour, de l'humanité, du sentiment du droit. La foi, par elle-même, s'élève au-dessous des lois de la morale naturelle; — sa doctrine est la doctrine des devoirs envers Dieu, et le premier devoir est la foi. Autant Dieu est au-dessus de l'homme, autant les devoirs envers Dieu sont au-dessus des devoirs

envers l'homme, et ces devoirs entrent nécessairement en collision les uns avec les autres. Dieu n'est pas seulement représenté comme l'être universel, père de tous les hommes, l'amour en un mot, — une telle foi est la foi de l'amour, — il est aussi représenté comme un être personnel. De même qu'en ce sens il est distinct de l'homme, de même les *devoirs envers lui sont distincts des devoirs envers l'homme*. La foi se sépare ainsi dans notre cœur de la morale et de l'amour. Qu'on n'objecte pas que la foi à Dieu est la foi à l'amour, au bien lui-même, qu'elle est l'expression d'un cœur généreux ; dans l'idée de la personnalité les déterminations morales disparaissent, ne sont plus que des accidents, des accessoires. L'affaire principale est le sujet, le *moi* divin. — L'amour pour Dieu n'est pas un amour moral, mais un amour personnel, parce qu'il est l'amour d'une personne. Des milliers de pieux cantiques ne respirent que l'amour du Seigneur, et dans cet amour il n'y a pas l'étincelle d'une seule idée ou d'une seule intention morale élevée.

La foi est par elle-même la chose suprême parce que son objet est une personnalité divine. Aussi fait-elle dépendre d'elle seule l'éternelle félicité et non de l'accomplissement des devoirs humains ordinaires. Or, ce qui a pour conséquence le bonheur éternel prend nécessairement dans le cœur de l'homme la première place. De même qu'ainsi intérieurement la morale est subordonnée à la foi, de même elle doit nécessairement lui être subordonnée, même sacrifiée dans la pratique. Il est nécessaire qu'il y ait des actions dans lesquelles la foi diffère de la morale, ou plutôt la contredise, des actions moralement mauvaises, mais selon

la foi, excellentes, parce qu'elles ont la foi pour but. Tout salut est dans la foi, tout dépend donc du salut de la foi elle-même. Tout est permis quand il s'agit de la défendre ou de la propager. Elle est le seul bien de l'homme comme Dieu lui-même est le seul être bon ; le premier, le suprême commandement est donc celui-ci : *Crois*.

C'est précisément parce qu'il n'y a aucun rapport intime, naturel entre la foi et l'intention morale, que bien plutôt il est de sa nature d'être indifférente aux devoirs moraux et de sacrifier l'amour de l'homme à l'honneur de Dieu, c'est pour cela qu'il est exigé de la foi qu'elle soit accompagnée de bonnes œuvres, qu'elle s'affirme par l'amour. La foi sans amour est, en effet, en contradiction avec la raison, le sentiment du droit, le sentiment moral pour qui l'amour s'impose immédiatement comme une loi et une vérité. La foi devient ainsi, contrairement à sa nature, dirigée par la morale; si elle ne produit rien de bon, si elle ne se prouve pas par l'amour, elle est accusée de n'être plus ni vraie ni vivante. Mais cette loi imposée à la foi ne vient pas de son propre mouvement; elle vient de la puissance de l'amour. En exigeant des conditions morales comme *criterium* de sa pureté, on fait dépendre la vérité de la foi de la vérité de la morale. C'est là un rapport contradictoire avec sa nature.

Si la foi rend l'homme heureux, il est certain qu'elle ne le rend pas moral; si elle améliore l'homme, si elle a pour conséquence la moralité, cela vient de cette conviction intime, indépendante de la foi religieuse, que la vérité morale est inébranlable. C'est la morale seule qui crie à la conscience du croyant : Ta foi n'est

rien si elle ne te rend pas bon. On ne peut nier que la certitude d'une éternelle félicité, du pardon des fautes commises, de la délivrance de tout châtiment, n'entraîne l'homme à faire le bien. L'homme qui a cette foi a tout, il est heureux, il devient indifférent aux biens de ce monde ; ni la jalousie, ni l'envie, ni l'ambition, ni aucun désir terrestre ne peuvent l'enchaîner. Tout disparaît pour lui dans le regard jeté sur la grâce céleste et la félicité supramondaine. Mais les bonnes actions ne viennent pas chez lui d'intentions vertueuses. Ce n'est pas l'amour, ce n'est pas l'objet de l'amour, l'homme, la base de la morale qui est le ressort de ses actes. Non, il ne fait pas le bien pour le bien, ni pour l'homme, mais pour Dieu, par reconnaissance de ce que Dieu a fait pour lui. Il évite le péché parce qu'il offense son Sauveur, son bienfaiteur. L'idée de la vertu se confond ici avec l'idée d'un sacrifice sous forme de compensation. Dieu s'est sacrifié à l'homme, l'homme doit maintenant se sacrifier à Dieu. Plus grand est le sacrifice, meilleure est l'action. Plus on se met en contradiction avec la nature et l'homme, plus est grande la négation de soi-même, plus grande est la vertu. De là la haute importance de la virginité, c'est-à-dire de la négation de l'amour sexuel. C'est la vertu caractéristique de la foi catholique, parce qu'elle n'a aucune base dans la nature, la vertu la plus transcendante et la plus fantastique, mais par elle-même nullement vertu. La foi n'a donc aucun sens vertueux; elle doit rabaisser la vertu véritable parce qu'elle élève à sa place une vertu purement apparente et qu'aucune idée ne la dirige, si ce n'est la tendance à nier la nature humaine, à se mettre en contradiction avec elle.

Mais, quoique les actions contraires à l'amour dans l'histoire de la religion chrétienne soient d'accord avec l'esprit du christianisme et que ses adversaires aient en cela raison contre lui, d'un autre côté, elles sont en contradiction avec le christianisme parce qu'il n'est pas seulement une religion de la foi, mais encore une religion de l'amour. Comment des actes de haine peuvent-ils être ainsi à la fois acceptés et réprouvés par lui? par une raison toute simple. Il sanctionne en même temps et les actions produites par l'amour et celles qui ont la foi seule pour motif. Si l'amour était sa seule loi, ses partisans auraient le droit de soutenir que les cruautés de l'histoire religieuse ne retombent pas sur lui; si cette loi était la foi pure, les reproches de ses adversaires seraient vrais sans condition. Il n'a pas eu la liberté de s'élever assez haut pour concevoir l'amour d'une manière absolue, et il n'a pas eu, il n'a pas pu avoir cette liberté, parce qu'il est religion. L'amour est sa doctrine exotérique, la foi sa doctrine ésotérique. L'amour est sa morale, la foi est la religion de la religion chrétienne.

Dieu est l'amour. Cette proposition est la plus belle du christianisme. Mais la contradiction de l'amour et de la foi y est déjà contenue. L'amour n'est qu'un attribut, Dieu est le sujet. Mais qu'est le sujet indépendamment de son attribut? c'est là une question que je ne puis m'empêcher de faire. Je ne la ferais pas s'il était dit, au contraire : L'amour est Dieu, l'amour est l'être suprême. Dans la première proposition le sujet est le fond obscur derrière lequel se cache la foi; l'attribut est la lumière par laquelle il est éclairé. Dans l'attribut j'affirme l'amour, dans le sujet la foi. L'amour ne

remplit pas mon cœur; il y reste une place pour l'indifférence tant que je conçois Dieu comme distinct de lui. Je ne puis m'empêcher de perdre tantôt la pensée de l'attribut et tantôt la pensée du sujet, de sacrifier tantôt la *divinité de l'amour à la personnalité de Dieu* et tantôt la personnalité de Dieu à l'amour lui-même. La foi s'en tient au sujet, elle ne laisse pas l'amour se développer librement. Infatuée de ses prétentions, elle se pose comme l'être réel, comme le dernier fondement. L'amour de la foi est une figure de rhétorique, une fiction poétique. C'est la foi en extase: dès qu'elle revient à elle, l'amour a disparu.

Cette-contradiction théorétique devait nécessairement passer dans les faits, —car l'amour dans le christianisme est esclave, souillé par la foi, dépouillé de toute vérité. L'amour ne connaît pas d'autre loi que lui-même, est par lui-même divin, n'a besoin d'aucune consécration. Dès que la foi lui impose des limites, il devient faux, plein de contradictions; il cache dans son sein la haine de la foi, n'est bon qu'autant que celle-ci n'est pas offensée. Toujours en désaccord avec lui-même, il est obligé d'avoir recours à toutes sortes de sophismes pour conserver l'apparence de l'amour, comme saint Augustin dans son apologie de la persécution des hérétiques. L'amour chrétien n'a pas vaincu l'enfer, parce qu'il n'a pas vaincu la foi. L'amour est incrédule comme la foi indifférente; et si l'amour est incrédule, c'est qu'il ne connaît rien de plus divin que lui-même, c'est qu'il ne croit qu'à lui comme à la vérité absolue.

L'amour chrétien est déjà un amour particulier, du moment qu'il est chrétien, et se nomme chrétien. L'u-

niversalité est son caractère indispensable. Tant qu'il n'est pas érigé en loi suprême, qu'il conserve un caractère exclusif, il offense en nous le sens de la vérité, car c'est lui qui doit abolir la différence du paganisme et du christianisme ; — aussi est-il devenu en ce sens, et avec raison, un objet de l'ironie. L'amour véritable a assez de lui-même : il n'a besoin d'aucuns titres, d'aucune autorité. Il est la loi universelle de l'intelligence et de la nature, n'étant pas autre chose que la réalisation de l'unité de l'espèce par la voie d'une éducation morale progressive. Si on veut le fonder sur le nom d'une personne, on ne peut le faire qu'en alliant à cette personne des idées superstitieuses, soit religieuses, soit spéculatives. Mais la superstition entraîne nécessairement l'esprit de secte, le particularisme et avec lui le fanatisme. L'amour ne peut se fonder que sur l'unité de l'espèce, l'intelligence et la nature. Alors seulement il est libre, parce qu'il s'appuie sur son principe réel, principe d'où découle l'amour du Christ lui-même. L'amour du Christ était un amour dérivé. Il ne nous aimait pas en vertu de sa propre puissance, mais en vertu de la nature de l'humanité. Ne devons-nous nous aimer les uns les autres que parce que le Christ a aimé ? Un tel amour serait affecté, tout d'imitation. Le Christ est-il la cause de l'amour ? N'en est-il pas l'apôtre ? Dois-je aimer le Christ plus que l'humanité ? Ne serait-ce pas chimérique ? Puis-je m'élever au-dessus de l'espèce, aimer quelque chose de plus grand qu'elle ? C'est l'amour qui a anobli le Christ, c'est par lui seul qu'il a été ce qu'il fut ; il n'en était pas le propriétaire comme se le figure la superstition. L'idée de l'amour est une idée indépendante que l'on ne peut déduire par

abstraction de la vie du Christ; au contraire, cette vie est reconnue divine parce qu'on la trouve d'accord avec la loi de l'amour ou avec son idée.

C'est ce que l'histoire prouve en montrant que l'idée de l'amour n'est pas entrée avec le christianisme et par lui dans la conscience humaine, qu'elle n'est pas le moins du monde une idée purement chrétienne. Son apparition se fait au milieu des terribles scènes de l'empire romain qui l'accompagnent et l'expliquent. L'empire de la politique qui organisait l'unité dans le genre humain par une voie contraire à sa nature, devait inévitablement se dissoudre. L'unité politique est une unité violente, le despotisme de Rome devait se détruire lui-même. Les malheurs causés par la politique excitèrent l'homme à se délivrer de ses chaînes oppressives. A la place de Rome s'élève l'idée de l'humanité, à la place de l'idée de la domination, l'idée de l'amour. Déjà les Juifs eux-mêmes avaient adouci leur esprit de secte haineux au contact du principe humain contenu dans la civilisation grecque. Philon célèbre l'amour comme la plus haute vertu. L'idée de l'humanité contenait en germe la destruction des différences nationales. L'esprit philosophique s'était élevé depuis longtemps au-dessus des distinctions civiles et politiques entre les hommes. Aristote avait parfaitement distingué l'homme de l'esclave et placé celui-ci comme homme au niveau de son maître, en établissant entre eux des rapports d'amitié. Des philosophes mêmes avaient été esclaves. Epictète était stoïcien, l'empereur Antonin de même. C'est ainsi que la philosophie établissait l'unité parmi les hommes. Les stoïciens enseignaient que nous n'existons pas pour nous-mêmes,

mais pour les autres; que nous sommes nés pour l'amour. Cette sentence dit infiniment plus que celle plus vantée de l'empereur Antonin, qui nous ordonne d'aimer nos ennemis, Le principe pratique des stoïciens est dans le principe de l'amour. Le monde est pour eux une ville commune, tous les hommes sont concitoyens. Sénèque, entre autres, célèbre dans les termes les plus sublimes l'amour, la clémence, l'humanité surtout envers les esclaves. Ainsi étaient disparus le rigorisme politique et toutes les idées étroites, tous les sentiments bornés de nation et de patrie.

Ce nouveau principe, ces efforts et ces tendances humanitaires se firent jour particulièrement, d'une façon populaire, par cela même religieuse et au plus haut degré d'intensité dans le christianisme. Ce qui ailleurs s'imposait au nom de la civilisation s'exprima en lui comme sentiment religieux, comme affaire de foi. Le christianisme fit ainsi de nouveau de l'unité universelle une unité particulière, et en soumettant l'amour à la foi, il le mit en contradiction avec l'amour véritable commun à tous les hommes. Les différences nationales s'évanouirent; mais à leur place surgirent dans l'histoire les différences de foi, plus vives que les premières et bien plus haïssables.

Tout amour fondé sur un phénomène particulier est, comme nous l'avons dit, en contradiction avec la nature de l'amour, qui ne souffre aucune contrainte et s'élève au-dessus de toute particularité. Nous devons aimer l'homme pour l'homme lui-même. L'homme est objet de l'amour par cela même qu'il est son propre but, qu'il est capable d'amour et de raison. C'est là la loi de l'espèce, la loi de l'intelligence. L'amour est

l'existence subjective de l'espèce comme la raison en est l'existence objective. Dans l'amour, dans la raison, disparaît le besoin d'une personne intermédiaire. Le Christ n'est qu'une image sous laquelle a pénétré dans la conscience populaire l'unité de l'espèce. Le Christ aimait les hommes, il voulait les unir tous et les rendre heureux sans distinction de sexe, d'âge, de position sociale et de nationalité. Le Christ est l'image de l'amour de l'humanité pour elle-même ; comme objet religieux il ne peut pas être autre chose ; de même sa personne est idéale, n'a qu'une signification imaginaire. C'est par l'amour seulement que doivent se reconnaître les disciples. Mais l'amour, pour le répéter encore, n'est que la réalisation de l'unité du genre humain par la voie d'une éducation morale progressive, par la réciprocité d'intention. La collectivité humaine, l'espèce n'est pas une pensée pure ; elle existe dans le sentiment, dans l'énergie de l'amour. C'est l'espèce qui nous inspire l'amour, car son cœur à elle en est plein. Le Christ est donc, en tant que conscience de l'amour, la conscience de l'espèce. Un jour nous devons tous être unis en lui. Celui qui aime l'homme pour l'homme lui-même, qui s'élève à l'amour universel correspondant à la nature de l'espèce, celui-là est chrétien, est le Christ lui-même. Il fait ce qu'a fait le Christ, ce par quoi il a mérité ce nom. Là donc où surgit la conscience de l'espèce, là disparaît le Christ, sans que pour cela sa manière d'être s'évanouisse ; car il n'était que le remplaçant, que l'image et le modèle de l'unité du genre humain.

XXVIII

CONCLUSION

Le développement des contradictions qui existent entre la foi et l'amour nous démontre de la manière la plus claire le besoin inéluctable pour nous de nous élever au-dessus du christianisme, au-dessus de la religion en général. Nous avons prouvé que le contenu et l'objet de la religion ne sont pas autre chose que l'homme, prouvé que le secret de la théologie est dans l'anthropologie, le mystère de l'être divin tout entier dans l'être humain. Mais la religion n'a pas conscience de l'humanisme qui est en elle, elle nie qu'elle soit humaine ou du moins ne veut pas l'avouer. Une ère nouvelle s'ouvre donc dans l'histoire du monde du moment qu'il est reconnu et avoué que la conscience de Dieu n'est que la conscience de l'espèce; que si l'homme peut et doit s'élever au-dessus des bornes de son individualité, il ne peut pas néanmoins dépasser la mesure, les lois, les attributs essentiels de l'espèce humaine, qu'il ne peut penser, pressentir, se représenter, croire, sentir, vouloir, aimer et honorer comme être suprême ou absolu, aucun autre être que l'être humain.

Notre rapport avec la religion n'est donc pas simplement un rapport de négation, mais un rapport de critique. Nous séparons le vrai du faux. Il est vrai que

la vérité une fois séparée de l'erreur est toujours une vérité nouvelle essentiellement différente de l'ancienne. La religion est la première conscience que l'homme a de lui-même ; les religions sont saintes parce qu'elles sont les traditions de cette conscience primitive. Mais ce qui pour la religion est la chose première, Dieu, n'est en réalité, comme nous l'avons prouvé, que la chose secondaire ; car il n'est que l'être de l'homme se contemplant lui-même, et ce qui est pour elle secondaire, l'homme doit être placé au premier rang. L'amour de l'homme ne doit pas être *dérivé;* il doit devenir *original.* Alors seulement il sera une puissance vraie, sacrée, inébranlable. Si l'être humain est pour l'homme l'être suprême, la première et la plus haute loi pratique doit être l'amour de l'homme pour l'homme. *Homo homini Deus est.* Tel est le principe, le point de vue nouveau de l'histoire. Les rapports de l'enfant et des parents, de l'époux et de l'épouse, des frères et des amis entre eux, en général de l'homme à l'homme, les rapports moraux en un mot sont des rapports vraiment religieux. La vie est dans les circonstances essentielles de nature divine. Elle ne reçoit pas sa consécration religieuse de la bénédiction du prêtre. La religion veut consacrer les objets par un acte extérieur, indifférent en soi, elle se proclame la seule puissance sainte, et ne voyant en dehors d'elle que des rapports terrestres et impies, elle offre son ministère pour les sanctifier.

Mais le mariage, — naturellement comme union libre de l'amour, — le mariage est par lui-même, en vertu de l'alliance contractée, une chose belle et sainte, et celui-là seul est religieux, qui est vrai, entièrement

d'accord avec l'essence du mariage, avec l'amour. Il en est de même de tous les rapports moraux ; ils ne sont moraux, ils ne sont cultivés avec le sens moral que là où ils ont par eux-mêmes une valeur religieuse. L'amitié véritable n'existe que là où les *limites* de l'amitié sont gardées avec le même scrupule de conscience avec le même rigorisme religieux, dont le croyant fait preuve pour garder l'honneur de son Dieu. Que le mariage, que l'amitié, que le bien de chaque homme nous soient donc sacrés, mais sacrés par eux-mêmes.

Dans le christianisme les lois morales sont comprises comme des commandements de Dieu ; on fait ainsi de la moralité même le criterium de la religiosité. Mais la morale n'a cependant qu'une importance secondaire, pas du tout celle de la religion ; celle-ci est tout entière dans la foi. Dieu plane au-dessus de la morale comme un être différent de l'homme auquel le meilleur revient, tandis que l'homme a le privilége de la chute. Toutes les intentions qui devraient être mises en œuvre *dans la vie, à l'égard de nos semblables*, toutes nos meilleures forces sont dissipées par nous en faveur de l'être sans besoins. La cause réelle devient un moyen sans force par lui-même ; la cause imaginaire devient la cause réelle. L'homme remercie Dieu pour les bienfaits que lui rend l'homme, même au prix de mille sacrifices. La reconnaissance qu'il exprime à son bienfaiteur n'est qu'apparente, car elle s'adresse à Dieu et non à lui. Le sacrifice humain sanglant n'est en fait qu'une expression grossière du secret intime de la religion. Là où l'on fait à Dieu des sacrifices humains, là ces sacrifices paraissent les plus dignes de lui, la vie

matérielle le bien suprême. Si le christianisme, du moins à notre époque, n'offre plus à Dieu de tels sacrifices, cela provient, indépendamment de mille autres raisons, de ce que la vie sensible n'est plus réputée le bien suprême. On offre donc à Dieu l'âme, l'intention qui paraissent supérieures. Mais les deux sacrifices ont un point commun. Partout c'est l'homme qui est sacrifié à Dieu. Les chrétiens en faisant de Dieu un être sans besoins, objet de l'adoration pure, ont écarté, il est vrai, beaucoup de conceptions grossières. Mais ce manque de besoins en Dieu est un attribut métaphysique, abstrait qui n'exprime pas la nature propre de la religion. L'adoration pure ne satisfait pas le cœur religieux, le laisse froid. Il est donc nécessaire que l'on place en Dieu, sinon en paroles, du moins en fait, une disposition correspondante aux besoins du cœur. Toutes les déterminations réelles de la religion reposent sur la réciprocité. L'homme religieux pense à Dieu parce que Dieu pense à lui; il aime Dieu parce que Dieu l'a aimé le premier. Dieu est jaloux de l'homme, la religion jalouse de la morale; elle absorbe ses meilleures forces; elle donne à l'homme ce qui est de l'homme et à Dieu ce qui est de Dieu; or ce qui est de Dieu, c'est l'intention vraie, pleine d'âme, en un mot le cœur.

Si dans les temps où la religion était sacrée pour tous nous trouvons le mariage, la propriété, les lois de l'État respectées, cela n'a pas son fondement dans la religion même, mais dans la conscience naturelle du droit et de la moralité pour laquelle les rapports moraux et de droit réciproque, comme tels sont sacrés. La religion ne rendra jamais le droit vraiment saint aux yeux de celui pour qui il ne l'est pas déjà. La pro-

priété n'est pas devenue sacrée parce qu'on l'a représentée comme une institution divine; mais elle est devenue une institution divine parce qu'elle passait pour sainte en elle-même. L'amour n'est pas saint parce qu'il est un attribut de Dieu; mais il est un attribut de Dieu parce qu'il est lui-même divin. Les païens n'honoraient pas la lumière, la source d'eau vive parce qu'elles sont des dons de la divinité, mais parce qu'elles se démontrent à l'homme comme quelque chose de bienfaisant, parce qu'elles consolent celui qui souffre. Ces qualités admirables sont le fondement des honneurs divins qu'ils leur rendaient.

Là où la morale est fondée sur la théologie, le droit sur une autorité divine, là on peut établir et justifier les choses du monde les plus immorales et les plus injustes. On ne peut fonder la morale sur la théologie qu'en faisant dépendre l'être divin de la morale même; dans le cas contraire on n'a plus de criterium de ce qui est moral et de ce qui ne l'est pas, mais une base arbitraire, une mesure qui peut s'adapter à tout. Pour faire de Dieu le principe de la morale, il faut d'abord la placer en Dieu; ce qui revient à dire que la morale, le droit, tous nos rapports essentiels n'ont et ne doivent avoir d'autre principe qu'eux-mêmes ou l'homme leur sujet. Placer quelque chose en Dieu ou le faire dériver de lui, c'est tout simplement, et rien de plus, le dérober à l'examen de la raison, l'affirmer comme indubitable, inviolable, saint, sans vouloir en rendre compte. Tout fondement de la morale ou du droit sur la théologie a donc pour principe un aveuglement volontaire ou involontaire, si ce n'est pas même une mauvaise intention, une arrière-pensée de mensonge

et de duplicité. Là où le droit est quelque chose de sérieux on n'a besoin d'aucune inspiration, d'aucun soutien d'en haut. Ce qu'il nous faut, ce n'est pas un droit chrétien, mais un droit raisonnable et humain. Le bien, le vrai, le juste ont dans leur qualité même le principe de leur sanctification. La morale est une puissance divine. Si elle n'a pas en elle-même son fondement, il n'y a pas de nécessité intime qu'elle existe; elle est dès lors en proie à l'insondable arbitraire de la religion.

Dans ses rapports avec les idées religieuses, la raison consciente n'a donc qu'un objet, celui de détruire une illusion, et une illusion qui n'est pas le moins du monde indifférente, mais qui au contraire exerce sur l'homme une action radicalement pernicieuse et funeste, lui fait perdre sa force pour la vie réelle et le sens de la vérité et de la vertu. Par elle, en effet, l'amour même, la manière de sentir la plus intime et la plus vraie, devient une affection apparente et illusoire; car l'amour religieux n'aime l'homme que pour Dieu, c'est-à-dire il aime l'homme en apparence et Dieu en réalité.

Et pour arriver à ce but, nous n'avons, comme cela a été démontré, qu'à renverser les termes des rapports religieux, qu'à présenter comme fin ce que la religion présente comme moyen, qu'à élever au rang de cause, de principe, ce dont elle fait un accessoire, une condition. Ainsi l'illusion sera détruite et la lumière pure de la vérité brillera à nos yeux. C'est ce que va nous prouver l'examen du baptême et de l'eucharistie, les symboles essentiels les plus caractéristiques de la religion chrétienne.

L'eau du baptême est selon la religion le moyen par

lequel l'Esprit-Saint se communique à l'homme. Par cette manière de voir elle se met en dehors de la raison, de la vérité, de la nature des choses. L'examen des sacrements nous a démontré qu'elle se jetait ainsi dans une foule de contradictions toutes plus fortes les unes que les autres. Nous ne pouvons nous délivrer de ces contradictions et de beaucoup d'autres aussi insupportables, donner du baptême une interprétation vraie qu'en en faisant le symbole de l'importance et de la valeur de l'eau elle-même. Le baptême doit nous représenter l'effet merveilleux, mais naturel de l'eau sur l'homme. L'eau possède en fait des propriétés qui ont sur nous des influences non-seulement physiques, mais encore morales et intellectuelles; non-seulement l'homme se purifie par elle des souillures du corps; mais dans son sein les écailles lui tombent des yeux, il pense et voit plus clairement, il se sent plus libre; le feu de ses désirs s'apaise. Combien de saints ont eu recours à la qualité naturelle de l'eau pour vaincre les tentations du démon! Ce que refusait la grâce, la nature l'accordait. L'eau n'est pas seulement une des conditions de la diététique, mais encore de la pédagogique. Se purifier, se baigner, telle est la première des vertus inférieures. L'eau est le premier et le plus simple moyen pour se mettre en rapport avec la nature. Le bain est pour ainsi dire un *procès* chimique par lequel notre moi se dissout dans l'être naturel qui l'entoure. L'homme qui en sort est un homme nouveau. La doctrine suivant laquelle la morale est impuissante sans les moyens de la grâce a un sens vrai et profond si, à la place des moyens surnaturels et imaginaires de la religion, nous mettons des moyens naturels. La

morale ne peut rien sans la nature et elle doit se servir des moyens les plus simples. Les secrets les plus profonds sont contenus dans les choses communes, dans les choses de tous les jours ignorées de la religion et de la philosophie spéculative qui sacrifient les mystères réels aux mystères illusoires et de même ici la puissance merveilleuse et réelle de l'eau à une puissance de l'eau également merveilleuse, mais imaginaire. L'eau est le moyen le plus simple de grâce ou de guérison contre les maladies de l'âme et celles du corps. Mais elle n'agit que par un usage fréquent et régulier. Le baptême qui n'a lieu qu'une fois est dans ce sens tout à fait inutile, ou si des effets réels lui sont attribués, ce ne peut être que par la superstition. Il devient au contraire une institution raisonnable et digne de respect s'il a pour but de révéler et de célébrer la puissance salutaire de l'eau, de la nature en général sur l'âme et sur le corps.

Mais le sacrement de l'eau a besoin d'un développement. L'eau, en tant qu'élément de vie universel, nous rappelle à la mémoire notre origine naturelle que les plantes et les animaux ont en commun avec nous. Dans le baptême nous nous courbons sous la puissance de la nature purement et simplement; l'eau est l'élément de la liberté et de l'égalité naturelle, le miroir de l'âge d'or. Mais nous hommes, nous nous distinguons du monde des animaux et des plantes qu'avec l'empire inorganique nous comprenons sous le nom commun de nature. Nous devons donc aussi célébrer notre distinction, notre différence essentielle. Les symboles de cette différence sont le pain et le vin. Par leur matière ils sont des produits de la nature, par leur forme des produits de l'homme. Si dans l'eau nous déclarons :

l'homme ne peut rien sans la nature; par le vin et le pain nous déclarons : la nature ne peut rien, du moins rien de spirituel sans l'homme. Homme et nature ont besoin l'un de l'autre. Dans l'eau, l'activité humaine, spirituelle se dissout; dans le pain et le vin elle arrive à jouir d'elle-même. Le pain et le vin sont des *produits surnaturels*, dans le seul sens véritable, d'accord avec la raison et la réalité. En eux nous adorons la puissance surnaturelle de l'esprit, de la conscience, de l'homme. Aussi cette fête ne s'adresse-t-elle qu'à l'homme mûr pour la conscience; le baptême peut être donné aux enfants. Mais en même temps nous fêtons ici le vrai rapport de l'esprit avec la nature; celle-ci donne la matière; lui il donne la forme. La fête de l'eau nous inspire de la reconnaissance pour la nature en général, le pain et le vin de la reconnaissance pour l'homme. Le pain et le vin comptent parmi les inventions les plus anciennes; ils nous mettent sous les yeux cette vérité que l'homme est le dieu de l'homme, son bienfaiteur et son sauveur.

Boire et manger constituent le mystère de l'eucharistie. Et en fait l'acte de boire et de manger est par lui-même un *acte religieux*, ou du moins doit l'être. A chaque morceau de pain qui te délivre des tourments de la faim, à chaque goutte de vin qui réjouit ton cœur, aie soin de penser au *Dieu* de qui tu as reçu ces dons bienfaisants, aie soin de penser à *l'homme*. Mais que ta reconnaissance pour l'homme ne te fasse pas oublier celle que tu dois à la nature! N'oublie pas que le vin est le sang de la plante comme la farine en est la chair, chair et sang sacrifiés tous deux à la conservation de ton existence! N'oublie pas que la plante te met sous

les yeux l'essence de la nature qui se consacre libéralement à la satisfaction de tes besoins ! Et si tu ne peux t'empêcher de sourire en m'entendant nommer le boire et le manger des actes religieux, parce que tu les trouves communs, et qu'étant répétés tous les jours, ils sont accomplis par une infinité d'hommes sans l'intelligence, l'esprit et l'intention qui leur sont dus, veuille bien remarquer aussi que l'eucharistie elle-même est chez beaucoup d'individus un acte grossier et sans esprit parce qu'il a lieu souvent. Pour apprécier l'importance religieuse de l'usage du pain et du vin, transporte-toi donc par la pensée dans des circonstances où cet acte journalier est violemment interrompu. La faim et la soif ne détruisent pas seulement chez l'homme la force physique, mais encore la force morale et intellectuelle. Elles le privent de son humanité, de sa raison et de sa conscience. Oh ! si jamais tu éprouves un tel malheur, combien tu apprécieras, combien tu béniras les qualités naturelles du pain et du vin qui te rendront l'intelligence et la vie ! C'est ainsi qu'il suffit d'interrompre le cours ordinaire des choses pour trouver une valeur immense dans ce qui paraît commun, pour attribuer à la vie en général une signification religieuse. Que le pain soit donc *sacré* pour nous, *sacré* le vin, mais sacrée aussi l'eau ! Amen.

NOTES — REMARQUES — EXPLICATIONS

La conscience de l'être infini n'est pas autre chose dans l'homme que la conscience de l'infinité de son être ou de sa nature.

« La félicité est notre unique, notre dernier désir ; mais ce désir ne peut être apaisé par aucun bien terrestre, car tout ce qui appartient à la terre est au-dessous de l'esprit humain. Dieu seul peut satisfaire l'homme et le rendre heureux, car l'homme reconnait par son intelligence et cherche à réaliser par sa volonté le bien universel (c'est-à-dire infini) et ce bien ne peut être trouvé qu'en Dieu. » (Thomas A., *De princip. regim.*, l. I, 8.) « Si rien de corporel, de terrestre, c'est-à-dire de particulier; si l'infini seul répond à l'esprit humain, possède une valeur proportionnée à la sienne, peut satisfaire son intelligence et sa volonté, l'être infini n'est donc qu'une expression, qu'une révélation, qu'une réalisation de l'être infini de l'homme. — « Un être mortel ne sait rien d'un être immortel. » (Sallustius dans Grotius. *De veritate relig. christ.*, l. I, s. 24.) « L'être infini n'est que l'infinité de l'homme personnifiée ; en faisant de Dieu le but final de l'homme, on déclare par cela même qu'il n'est pas autre chose que l'être humain ; car le but final d'un être ne peut pas se trouver évidemment en dehors de lui. — *Nam qui movetur à Deo tanquam fine non movetur ab extrinseco sed à seipso.* » (Theoph. Galeus.) — « Les êtres capables de

connaître se distinguent de ceux qui sont privés de cette faculté en ce que, outre leur propre forme, ils possèdent la forme de ceux-ci. Car la forme de l'objet connu est dans le sujet qui connaît. De là il résulte que la nature des premiers est bien plus vaste et plus compréhensive que celle des seconds. Aussi le philosophe (Aristote) a-t-il dit que l'âme est dans une certaine nature tout. La limite d'une forme (d'un être) provenant de la nature ou mieux de la matière, plus quelque chose est immatériel, plus est grand son rapport avec l'infini. » (Thomas Aq., *Summa*, p. I, qu. 14, art. 2.) «Tout ce qui a une puissance infinie (*virtutem infinitam*) est de sa nature infini. Mais l'esprit a une puissance sans bornes, car il embrasse l'universalité des choses, et cela provient de ce que sa puissance n'est rien de matériel, n'est point due à l'activité d'un organe quelconque du corps. » (*Ibid.*, qu. 7, art. 2.) « Ce n'est pas notre chair qui est formée à l'image de Dieu, mais notre âme, qui, libre dans tous ses mouvements, nous transporte aux lieux les plus éloignés, voit les absents et contemple en un clin d'œil l'univers. » (Ambroise, *Hexam.*, VI, c. 8.) « Si nous voulons dire la vérité sans crainte et sans détours, l'homme est en fait supérieur aux dieux ou du moins leur égal. Quand un Dieu descend sur la terre, il abandonne le ciel; mais l'homme s'élève au ciel et le mesure dans ses profondeurs sans quitter la terre, tant est grande la puissance de son développement; nous pouvons donc hardiment proclamer que l'homme terrestre est un Dieu mortel, et le Dieu céleste un homme immortel. » (Hermes, *Trism. Pœmander*, c. 10.) « La faculté de connaître et d'agir n'est pas bornée chez l'homme comme chez les animaux; elle est au contraire inépuisable, infinie, et le rend semblable à Dieu. » (Hugo Grotius.)—L'infinité de l'être humain, exprimée par nous d'une manière indirecte et sous forme de conclusion, est exprimée dans ces citations que l'on pourrait multiplier à volonté, aussi clairement et aussi directement que possible. L'infinité psycho-

logique est le fondement de l'infinité théologique ou métaphysique. L'incommensurabilité, l'existence de Dieu en tout temps et en tous lieux à la fois, ne sont pas autre chose que la réalisation de l'incommensurabilité et de la présence universelle dans le temps et dans l'espace de l'imagination ou de la fantaisie humaine.

L'être infini ou divin est l'être spirituel de l'homme, projeté par l'homme en dehors de lui-même et contemplé comme un être indépendant. Dieu est esprit, cela veut dire en vérité : l'esprit est Dieu. Tel est le sujet, tel est l'objet. Dieu, en tant qu'être abstrait, immatériel, objet de la raison pure, n'est que l'essence de la raison même, n'est que la raison se voyant et se posant comme Dieu.

« Il ne manque à Dieu aucune des perfections que l'on trouve dans une espèce d'êtres quelconque. Parmi ces perfections, les principales sont la raison et l'intelligence. Par elles, en effet, un être est jusqu'à un certain point tout être, puisqu'il comprend en lui les qualités de toutes choses. — Dieu est donc raisonnable et intelligent. » (Thomas Aq., *Summa*, l. I, c. 44.) « Le sage a une certaine parenté avec Dieu ; car il est actif par l'intelligence, qui est l'essence même de Dieu. » (Synesius.) « Il y a une plus grande unité entre Dieu et l'homme qu'entre l'esprit et la chair ; car l'accord est plus grand entre des natures spirituelles qu'entre une nature spirituelle d'une part et une nature corporelle de l'autre. » (Victor Hugo.) « Parmi toutes les créatures, l'esprit seul peut s'élever à l'étude de l'être divin, parce qu'il lui ressemble le plus par sa nature ; plus donc, l'esprit s'appliquera à se connaître lui-même, plus il deviendra habile dans la connaissance de Dieu. » (Anselme, *Monolog.*,

c. 66.) « L'esprit humain ne peut être comparé qu'à Dieu. » Cic., *Tusc.*) « On ne peut se représenter Dieu que comme l'esprit libre, indépendant, dégagé de tout élément mortel. » (*Ibid.*) — En général les anciens nommaient directement l'âme, l'esprit, la raison, Dieu, tandis que les chrétiens nient en parole la ressemblance de Dieu et de l'homme et la soutiennent en fait. Ils reprochaient aux païens d'avoir divinisé la raison et ils font la même chose. Il n'y a qu'une différence; c'est que les chrétiens ont divinisé non-seulement la raison, mais encore le sentiment, c'est-à-dire l'homme tout entier. « La vie contemplative, dit fort bien saint Thomas, dans son commentaire du cantique des cantiques, n'a pas la même signification chez les théologiens (lisez : les chrétiens) et chez les philosophes (lisez : les païens). Pour ces derniers la félicité, le but de la contemplation consiste dans la sagesse, dans l'exercice de la puissance intellectuelle; pour les premiers elle consiste bien moins dans la pensée que dans la dégustation, pour ainsi dire; bien moins dans l'acte de contempler lui-même que dans l'amour qu'il inspire et ses douceurs. En prenant les sens pour caractériser cette différence, on peut donc dire : que la vie contemplative des philosophes réjouit les yeux et les oreilles, — car de tous les sens ce sont ceux qui contribuent le plus à l'édification de la science, — et que la contemplation spirituelle, au contraire, satisfait le goût, l'odorat et le sentiment. » — Lors donc que les chrétiens nient que Dieu soit l'âme ou l'esprit, par esprit ils entendent l'homme pensant, et par âme cette partie de nous-mêmes qui sent et éprouve des besoins. Saint Augustin dit, par exemple (*Contra Fortunatum*) : « Autre chose est Dieu et autre chose l'âme; Dieu est incorruptible, impénétrable, implacable; l'âme, au contraire, peut être souillée par le péché, etc.; » et saint Thomas : « Dieu est éternel, mais l'âme n'existait pas avant son corps; Dieu est immuable, l'âme changeante; Dieu est l'activité pure; l'âme

peut souffrir : elle ne peut donc pas être la substance divine elle-même. » — Évidemment, dans ces passages l'âme ne signifie pas autre chose que l'homme. Pour les chrétiens, en effet, l'âme est aussi impénétrable, aussi incorruptible et aussi impeccable que Dieu, car elle est immatérielle, simple, individuelle et immortelle. En un mot, ce qu'ils lui refusent dans la morale, ils le lui accordent dans la métaphysique. On le voit surtout dans la doctrine de l'immortalité, où les attributs divins lui sont tous rendus. Ainsi, pour démontrer l'existence d'un dieu, c'est-à-dire d'un être différent de l'âme humaine, les chrétiens nient l'existence de l'âme en tant que distincte du corps ; et pour démontrer l'existence de l'immortalité, ils nient la différence de l'âme et de Dieu en proclamant l'âme indépendante et incorruptible. C'est avouer que l'âme de Dieu n'est pas autre chose que l'âme de l'homme : car l'âme de la théologie est purement et simplement l'âme immortelle. — Si nous sommes chrétiens, dit saint Augustin, ce n'est, à proprement parler, que pour la vie qui ne doit pas finir. (*Cité de Dieu*, 8, l. 6, c. 9.)

Dieu n'est pas celui-ci ou celui-là, ton esprit ou le mien, mais l'esprit en général conçu en même temps comme esprit particulier ; il est l'idée de l'espèce réalisée dans un individu.

Pous les païens, l'espèce était un être idéal n'ayant aucune existence en dehors des individus réels; pour les chrétiens, elle a, comme idée pure, une existonce personnelle et indépendante. Le polythéisme est fondé sur la différence, le monothéisme sur l'unité de la pensée et de l'être, de l'espèce et de l'individu.

« On ne dit pas de tel ou tel objet qu'il est la blancheur

parce que cette couleur particulière n'existe pas par elle-même et ne peut s'isoler, s'individualiser que dans l'objet réel; de même on ne dit pas non plus que Socrate ou l'homme est l'humanité; mais l'essence divine est individualisée en elle-même (*divina essentia est per se singulariter existens et in seipsa individuata*). On fait ainsi de l'essence divine un attribut de Dieu; c'est comme si l'on disait : Dieu est son essence, ou mieux : Dieu est la divinité. » (Thomas, *S.*, l. I, c. 21.) « On ne peut pas faire entrer la matière individuelle avec ses accidents particuliers dans la définition d'une espèce; on ne peut pas définir l'espèce humaine, par exemple, par tel ou tel os, tel ou tel muscle, ou toute autre chose qui appartient à l'individu; d'où il suit que l'homme et l'humanité ne sont point tout à fait un même être. Mais là où il n'y a aucune combinaison de forme et de matière (d'esprit et de chair), où les formes sont individualisées par elles-mêmes et non par une matière spéciale, là elles sont des personnes véritables et en même temps elles sont identiques avec leur essence ou espèce. Dieu, n'étant point un composé de matière et de forme, est par conséquent sa divinité (c'est-à-dire la divinité), sa vie (c'est-à-dire la vie) et tous ses autres attributs en même temps. » — « Plus un nom est général et indéterminé plus il est applicable à Dieu; le nom qui lui convient le mieux est donc celui-ci : je suis celui qui suis, c'est-à-dire le nom de l'être purement et simplement. » (*Ibid.*, qu. 13, art. 11.) « Quand nous empruntons aux choses créées des expressions comme celles-ci : génération, fils, pour les appliquer à Dieu, nous avons soin d'en séparer dans notre esprit tout ce qu'elles ont de grossier et de matériel et de n'en conserver que le sens pur, qui signifie seulement communication de substance ou de nature; il en est de même quand nous appelons Dieu le verbe ou la parole. » (Petavius, *De Trinitate*, l. VIII, 14.) — Oui, il en est ainsi : le fils divin n'est que le fils *in abstracto*, l'idée du fils en général; le Verbe

de Dieu ne ressemble pas aux mots exprimés par l'homme et résonnant dans l'atmosphère; il n'est ni grec, ni latin, ni hébreu, il est tout cela à la fois: il est le mot en soi, l'espèce ou le genre, mot auquel on peut naturellement accorder tous les attributs divins, simplicité, immuabilité, universalité et le reste. Dieu n'est qu'une masse d'adjectifs dont on fait des substantifs, d'attributs dont on fait des sujets. Il est l'*actus purus*, l'activité pure sans passivité, c'est-à-dire sans corps. La question : Y a-t-il un Dieu? revient à celle-ci : Peut-on voir sans yeux, penser sans cerveau, aimer sans cœur, produire sans organes générateurs? croire en Dieu, c'est croire à une force sans organe, à un esprit sans nature ou sans corps, à un abstrait sans concret, à une essence sans existence, c'est-à-dire, croire au miracle.

Dans ce fait que Dieu n'est pas autre chose que l'idée d'espèce personnifiée, nous avons la clef de tous les mystères de la théologie, l'explication et la solution de toutes les difficultés à propos desquelles théologiens et philosophes se sont en pure perte cassé la tête. Nous voyons pourquoi l'on ne parle jamais de Dieu qu'en général et pourquoi à toutes les questions particulières on fait toujours une réponse négative. Nous comprenons quel est le véritable sens de l'infinité, de la causalité, de la sublimité, de la perfection et en général de tous les attributs de la nature positive et négative de Dieu. Dieu est l'être dont on peut tout affirmer et tout nier, il est à la fois tout et rien dans le même sens que la couleur en général est à la fois toutes les couleurs et aucune; il est infini dans le même sens que l'espèce qui n'est point limitée par un individu, une époque ou un lieu particulier; il est au-dessus de l'homme comme la couleur est au-dessus de toutes les couleurs, l'humanité au-dessus d'un de ses membres; il est parfait comme l'espèce par rapport à l'individu, — car la couleur est toutes les couleurs, tandis qu'une couleur particulière n'est que

celle-là à l'exclusion des autres; — l'espèce contient toutes les perfections distribuées entre ceux qui la composent, etc. Il y a donc autant de folie à se représenter Dieu comme réalisé dans un individu qu'à se représenter toutes les couleurs dans une seule. Ce qui est juste et raisonnable, c'est de résoudre l'être divin dans ses éléments, de le ramener aux êtres réels dont on avait fait abstraction pour composer son essence, et de le concevoir réalisé par la totalité des individus entre lesquels sont distribuées ses perfections et ses vertus. « Quoique Dieu reste indivisible en lui-même, dit saint Thomas, cependant toutes ses puissances sont partagées par les créatures et chacune d'elles en prend plus ou moins suivant sa faculté respective. » (*Commentaires sur Denys*, c. 11.)

Dieu n'est point un être physiologique ou cosmique: c'est un être psychologique.

Pour trouver un Dieu dans la nature il faut d'abord l'y mettre. Les preuves de l'existence de Dieu par les phénomènes naturels ne sont que des preuves de l'ignorance et de l'arrogance avec lesquelles l'homme fait des limites de son intelligence les limites de la nature elle-même. Lors même que l'on admet des buts particuliers dans la nature, on n'en peut point faire dériver un être qui existe en dehors ou au-dessus d'elle. Le but n'est pas distinct et indépendant des moyens, il ne leur est pas plus supérieur ou extérieur que le but de l'œil, la vue, par exemple, n'est au-dessus ou en dehors de la nature, de la construction, de l'organisme de l'œil lui-même. Mais d'où vient-il, dit le déiste, en l'isolant par la pensée et le considérant ainsi séparé de l'ensemble? Et d'où viennent les moyens? peut-on répondre. Comment un être qui a be-

soin d'une tête pour penser pourrait-il provenir d'un être qui pense sans tête? Pourquoi un être immatériel, tout-puissant, qui agit avec rien, va-t-il se servir de moyens matériels? On ne peut conclure légitimement de la nature à un Dieu, c'est-à-dire à une cause surnaturelle et spirituelle que là où l'on croit qu'il est possible de voir sans yeux et d'entendre sans oreilles, là où le trait d'union entre la cause et l'effet, le but et le moyen, l'organe et la fonction est proprement l'être suprême. « Les choses naturelles, dit Calvin, ne sont que des instruments dont Dieu se sert à volonté suivant les fins qu'il se propose. Aucune créature n'a une puissance aussi admirable que le soleil; il éclaire toute la terre de sa lumière, la féconde de ses rayons, soutient et réjouit les animaux et les plantes de sa chaleur... et cependant, avant de le créer, le Seigneur ordonna à la lumière d'exister et à la terre de produire des plantes et des fruits, afin qu'on le reconnût lui, lui seul, pour la vraie et unique cause de tout. » (*Moïse*, I, 3, 11. « Aucun homme pieux n'attribuera donc au soleil principalement des effets qui existaient avant lui et que sans lui Dieu aurait pu fort bien produire par sa volonté. » (*Instit. chret. rel.*, l. I, c. 16.) C'est vrai; sans nature il n'y aurait point de Dieu; mais si la nature est la condition, l'homme est la cause de la divinité. La nature en fournit la matière, l'homme la pénètre d'une âme. La puissance vient de la nature, la toute-puissance vient de l'homme. « Deux images ont été présentées à l'homme pour lui permettre d'y contempler l'invisible, l'image de la nature et l'image de la grâce. La première est l'aspect, la figure de ce monde, la seconde, l'humanité du Verbe. La nature pouvait bien démontrer, mais elle ne pouvait pas éclairer; l'humanité du Rédempteur a éclairé avant de démontrer. La première nous annonçait Dieu, nous disait seulement qu'il existe; le second nous fait connaître qu'il est là présent. » (Hugo, *Comm. s. Denys.*) « Les choses sensibles ne peuvent pas

nous faire connaitre Dieu tel qu'il est; elles ne sont que des effets qui n'épuisent pas la puissance de leur cause, qui ne la représentent pas d'une manière adéquate. On sait seulement par elles que Dieu existe et ce qui lui appartient en tant que cause première. » (Thomas A., *Summa*, p. 1, qu. 12.) — Mais la causalité pure, fût-elle primitive et universelle, ne suffit pas pour faire un Dieu: c'est une conception physique, quelque abstraite et hyperphysique qu'elle soit au point de vue de la théologie; — « la connaissance naturelle ne s'élève pas jusqu'à Dieu en tant qu'objet de la félicité; le dieu objet du bonheur futur est le seul dieu religieux véritable, le seul qui mérite ce nom. » « Dans la nature, dit encore le même, on ne trouve que des traces de la Divinité; une trace montre simplement que quelqu'un est passé sans rien nous faire connaitre de plus. L'image de Dieu ne se trouve que dans une créature raisonnable, c'est-à-dire dans l'homme. » (*Ibid.*, p. I, qu. 45, a. 7.) La foi en une origine surnaturelle de la nature a donc pour base la foi à la surnaturalité de l'homme. L'homme se distinguant lui-même de la nature et ne pouvant s'expliquer son origine en elle fait aussi provenir la nature d'un être qui en est distinct. Et lui, d'où vient-il donc? D'un être semblable au sien qui, de plus, est éternel. Cet être n'est le créateur du monde que d'une manière indirecte, que parce qu'il est le créateur ou plutôt le père de l'homme et qu'il n'aurait pas créé l'homme s'il n'avait pas d'abord créé le monde dans lequel l'homme se trouve placé bon gré mal gré. La nature vient donc de Dieu parce que l'homme vient de Dieu, et l'homme a une origine divine parce qu'il est un être divin ou d'essence divine. Cette essence, il la conçoit en lui comme individu, en Dieu comme espèce, en lui comme bornée, en Dieu comme infinie. S'il en fait un être indépendant et personnel, c'est qu'il ne peut pas faire accorder dans son esprit l'idée de son origine dans le temps avec l'idée de sa divinité. Je suis une créature divine, un enfant

divin, voilà la plus haute conscience que l'homme a de lui-même. « Si l'empereur, dit Epictète, t'adoptait pour fils, on ne pourrait pas supporter ton insolence; pourquoi donc n'es-tu pas fier de savoir que tu es fils de Dieu? » (Arrian. *Epict.*, l. I, c. 3)

Le monde, la nature n'a aucune valeur, aucun intérêt pour le chrétien. Le chrétien ne pense qu'à lui-même, au salut de son âme, ou, ce qui est la même chose, à Dieu.

« Que ta première et dernière pensée soit toi-même; que ta pensée unique soit ton salut. » (Pseudo Bernhard.) « Le soleil est-il plus grand que la terre ou n'a-t-il qu'un pied de largeur? La lune nous éclaire-t-elle avec sa propre lumière ou avec une lumière empruntée? Le savoir nous importe peu, l'ignorer ne nous cause aucun dommage; — une seule chose est en danger, c'est le salut de nos âmes. » (Arnobius, *Adv. gent.*, t. II, c. 61.) « Quel est l'objet de la science? je vous le demande un peu; la cause des choses naturelles? Mais quel profit retirerai-je de connaître les sources du Nil ou les rêveries des physiciens sur le ciel? » (Lactance.) « Nous ne devons point être curieux; beaucoup de gens qui ne daignent pas s'inquiéter de savoir ce que c'est que Dieu trouvent une certaine grandeur dans les recherches sur cet ensemble de corps que l'on appelle le monde. Notre âme doit étouffer cette vaine curiosité qui conduit presque toujours l'homme à la croyance que la matière seule existe. » (Augustin.) « La résurrection de la chair et sa vie éternelle sont infiniment plus dignes d'être l'objet de notre intelligence, que tout ce que les médecins ont, par l'étude, appris du corps de l'homme. » (Id., *De anima*, liv. IV, c. 10.) « Laisse de côté la science naturelle : c'est assez que tu saches que

le feu est brûlant et l'eau froide ou humide; apprends purement et simplement de quelle manière tu dois traiter ton champ, ton bétail, ta maison et ta famille. — Que ton seul désir soit de connaître le Christ : par lui tu sauras qui tu es et ce que Dieu est, résultat auquel ne sont jamais parvenus les savants ès sciences naturelles. » (Luther, t. 13, 264.)

Toutes ces citations, que l'on pourrait multiplier à l'infini, démontrent clairement que le vrai christianisme ne contient aucun principe de culture scientifique. Le but pratique, l'objet du chrétien est simplement le ciel, c'est-à-dire la félicité réalisée. Le but théorétique est simplement Dieu ou l'être identique avec le salut de l'âme. Qui connaît Dieu connaît tout. De même que Dieu est infiniment au-dessus du monde, de même la théologie est infiniment au-dessus de la science mondaine. La théologie rend heureux, car son objet n'est pas autre chose que le bonheur personnifié. « Malheureux qui connaît tout, mais ne te connaît pas; heureux au contraire qui te connaît, lors même qu'il ne connaît rien autre chose. » (Augustin.) Si Dieu se révèle dans la nature, ce n'est que par ses attributs généraux et indéterminés; mais dans la religion, dans le christianisme il se fait connaître en personne. La connaissance de Dieu par la nature est paganisme; la connaissance de Dieu par le Christ, qui contenait en lui sous forme sensible la plénitude divine est christianisme. La civilisation des peuples modernes provient donc si peu du christianisme, qu'on ne peut, au contraire, l'expliquer que par sa négation, que par une révolte contre lui, révolte qui tout d'abord eut, il est vrai, un sens purement pratique. En général, il faut faire une distinction entre ce que les chrétiens ont dit et fait comme chrétiens d'accord avec leur foi, et ce qu'ils ont dit et fait comme païens ou hommes naturels, en contradiction avec cette même foi.

Combien « frivoles » sont donc les chrétiens modernes lorsqu'ils attribuent avec emphase au christianisme les arts

et les sciences du monde nouveau ! et combien dignes d'estime à côté de ces vantards sont les chrétiens des premiers temps ! Ils ne connaissaient pas d'autre christianisme que celui qui contient la foi chrétienne. Pour les trésors et les richesses de ce monde, pour les sciences et les arts, ils ne les faisaient point entrer dans leur religion et se reconnaissaient sous ce rapport inférieurs aux Romains et aux Grecs. — « Pourquoi ne t'étonnes-tu pas aussi, Erasme, de ce que toujours parmi les païens il s'est rencontré des plus grands hommes, de plus hautes intelligences, une plus grande application à l'étude, une habileté plus parfaite dans tous les arts que chez les chrétiens, le peuple de Dieu ? Le Christ lui-même l'a dit, et ce sont des paroles grosses de conséquences : « Les enfants de ce monde sont plus experts que les enfants de la lumière. » En effet, quel homme parmi les chrétiens pourrions-nous comparer à Cicéron ? » (Luther, t. XIX, p. 37.) « En quoi donc leur sommes-nous supérieurs ? en intelligence, en science, en éducation morale ? Pas le moins du monde. Une seule chose nous élève au-dessus d'eux, — la connaissance et l'adoration du vrai Dieu. » (Mélanchton, *Déclam.*, t. III.)

Dans la religion l'homme n'a que lui-même pour but ; car il se fait le but, l'objet des pensées de Dieu. Le mystère de l'incarnation est le mystère de l'amour de Dieu pour l'homme ; mais le mystère de l'amour de Dieu n'est que le mystère de l'amour de l'homme pour lui-même. Dieu souffre, — il souffre pour nous, — voilà la plus haute jouissance du cœur, la plus haute certitude qu'il se donne de sa valeur infinie.

« Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a sacrifié son fils bien-aimé. » (Saint Jean, III, 6.) Si Dieu est pour nous,

qui peut être contre nous? Et il n'a pas épargné son propre fils, mais il l'a sacrifié pour nous tous » (*Romains*, VIII, 31 32.) « Louons Dieu de son amour pour nous, puisque le Christ est mort pour notre salut. » (*Ibid.*) — Lisez l'épître à Titus, 3, 4, et celle adressée aux Hébreux, 2, 11. — « Le chrétien peut voir dans le monde entier des preuves de la Providence, mais nulle part autant que dans l'acte providentiel le plus divin, le plus incroyable à cause de l'amour pour l'homme qu'il révèle, je veux dire l'incarnation de Dieu accomplie par nous. » (Grég. de Nysse.) « Voyez, frères! combien Dieu s'est humilié pour l'homme. Donc, qu'aucun de vous ne se méprise, puisque c'est pour lui que Dieu s'est soumis à cette ignominie. » (Augustin.) « O homme, toi pour qui Dieu s'est fait homme, quelle valeur immense n'as-tu pas le droit de t'attribuer? » (*Id.*) « Qui peut haïr l'homme dont la nature et l'image peuvent être contemplées dans l'humanité de Dieu? Assurément qui hait l'homme hait Dieu. » (*Id.*) « L'œuvre principale de la providence divine est l'incarnation; ni le ciel, ni la terre, ni la mer, ni le soleil, ni les étoiles ne témoignent autant de l'incommensurable bonté de Dieu pour nous que l'incarnation de son fils. Elle démontre que Dieu non-seulement s'occupe de nous, mais s'en occupe avec amour. » (Théodoret.) « Si l'homme s'attache à des choses qui sont au-dessous de Dieu, c'est qu'il méconnait la dignité de sa nature. Aussi, pour montrer à l'homme cette dignité de la manière la plus éclatante, Dieu a revêtu la nature humaine. » (Thomas A.) Etc., etc.

L'homme à son tour doit souffrir comme Dieu a souffert, et de la même manière que lui. La religion chrétienn est la religion de la douleur.

« Nous devons suivre les traces du Sauveur et l'exemple

qu'il nous a donné ; or, nous lisons de lui qu'il a pleuré, mais nous ne lisons pas qu'il ait jamais ri. » (Salvien.) — « Les Chrétiens doivent souffrir et gémir dans ce monde parce que la vie éternelle leur appartient. » (Origène.) — « Personne ne peut désirer la vie éternelle et incorruptible, si déjà cette vie mortelle et corrompue n'excite pas son aversion. Que désirons-nous donc, si ce n'est de n'être plus ce que nous sommes, et pourquoi le désirons-nous ? Parce que l'existence telle qu'elle est, nous dégoûte. » (Augustin.) — Si quelque chose était plus propre que la souffrance à opérer le salut de l'homme, le Christ nous l'aurait certainement montré en parole et en action. Nous ne pouvons entrer dans le royaume de Dieu qu'à travers mille épreuves. » (Thomas a Kempis.) — En désignant le christianisme comme la religion de la douleur, nous parlons, bien entendu, du christianisme primitif. Déjà le protestantisme a nié la passion du Christ comme principe de morale ; il s'est contenté, par confiance en lui-même, de faire ressortir les mérites du Sauveur, tandis que le catholicisme, par sympathie pour ses souffrances, les a proposées comme modèle, comme exemple à imiter. « Autrefois dans le papisme, dit Luther, on prêchait les souffrances de Notre Seigneur de manière à montrer que le chrétien avait pour devoir de les prendre pour modèle. On faisait tout son possible pour émouvoir les auditeurs jusqu'aux larmes et les remplir de compassion pour Marie et son fils, et celui qui y réussissait le mieux, passait pour le meilleur prédicateur de la passion. Mais nous, nous prêchons les souffrances du Seigneur comme l'Ecriture sainte nous l'enseigne... Le Christ a souffert pour l'honneur et la gloire de Dieu ; mais pour ce qui te regarde, toi, moi et nous tous, il a souffert pour notre délivrance et notre félicité. *Causa et finis*, la cause et la fin de la vie du Christ, c'est, avoir souffert pour nous ; aucune autre souffrance ne doit avoir cet honneur. » (T. XVI, p. 182.) Il ne faut donc pas s'étonner si les chrétiens d'au-

jourd'hui ne veulent plus entendre parler des douleurs du Christ. Ils sont, en effet, les seuls qui comprennent le vrai christianisme, car ils s'appuient seulement sur la parole divine de la sainte Ecriture. Et la Bible, comme on sait, a cette précieuse faculté, qu'on y trouve tout ce qu'on veut y trouver. Ce qui y était autrefois, naturellement, n'y est plus aujourd'hui. Le principe de stabilité a depuis longtemps disparu de ce livre divin. Aussi mobile est l'opinion de l'homme, aussi mobile est la révélation de Dieu. *Tempora mutantur.* — Voilà un ton sur lequel la sainte Ecriture sait aujourd'hui chanter. Mais c'est là le privilége de la religion chrétienne, on peut lui arracher le cœur sans cesser d'être bon chrétien, seulement gardons-nous de toucher à ce nom. Les chrétiens de nos jours sont encore très-sensibles sur ce point; c'est même le seul sur lequel ils sont d'accord avec les chrétiens d'autrefois. De même que jadis le simple nom du Christ opérait des miracles, de même il en opère encore aujourd'hui, mais d'une tout autre espèce. Jadis ce nom chassait de l'homme le mauvais esprit; aujourd'hui c'est le chrétien qu'il en chasse.

Le mystère de la Trinité est le mystère de la vie à deux ou à plusieurs, — le mystère du toi et du moi.

« Nous reconnaissons qu'il n'y a qu'un Dieu, mais qu'il n'est pas un au point d'être seul. »(*Concil. Chalced.*)« Si quelqu'un veut soutenir que ces paroles : « Faisons l'homme, » n'ont pas été adressées par le Père au Fils, mais simplement à lui-même, qu'il soit maudit. » (*Concil. Smyr.*)

« De ces paroles : « Faisons l'homme, » il résulte que Dieu, au moment de la création, s'entretenait avec quelqu'un. » (Athanase.) Etc., etc. Les protestants ont expliqué ce passage de la même manière. (V. Luther, t. I, p. 19.) Et ce

ne sont pas seulement des entretiens qui ont lieu entre les principaux personnages de la Trinité, mais encore des délibérations et même des contrats comme dans la société humaine. » Pour ce qui est de la délivrance de l'homme, il nous est impossible de ne pas admettre qu'il y a eu un certain accord, une espèce de contrat entre le Père et le Fils. (Buddeus.) De plus, comme l'amour est le lien essentiel des personnes divines, la Trinité est l'image céleste de l'union d'amour la plus profonde, je veux dire du mariage. « Prions maintenant le Fils de Dieu, d'unir les cœurs du fiancé et de la fiancée, par l'entremise de l'Esprit-Saint, qui est le lien de l'amour réciproque entre le Fils et le Père éternel. » (Mélanchton, *Disc. s. le mariage*, t. III.)

Les différences qui éclatent dans le sein de la Trinité divine sont des différences naturelles et physiques. « Nous sommes tous fils de Dieu mais non pas de la même manière que le Christ; celui-ci est le seul fils véritable, par origine et non par adoption, en vérité et pas seulement de nom, par naissance et non par création. » (Pierre Lombard.) Si d'ailleurs l'amour de Dieu veut être une vérité, il faut nécessairement que le Fils aussi soit une vérité. Dieu est un être triple, en trois personnes, cela veut dire : Dieu n'est pas seulement un être métaphysique, abstrait, spirituel, mais encore un être physique. Le point central de la Trinité, c'est le Fils, et le mystère de la génération est un mystère de la nature. Le Fils est en Dieu la satisfaction des besoins du cœur, et tous les besoins du cœur, même ceux d'un Dieu personnel et d'une céleste félicité, sont des besoins sensuels, car le cœur est essentiellement matérialiste; il n'est satisfait que par un objet qui peut être vu et senti. Cette vérité éclate d'autant plus que dans le sein de la Trinité divine, le Fils conserve la forme humaine comme attribut permanent. « Le corps de Notre-Seigneur est ressuscité d'entre les morts et a revêtu la gloire de Dieu; mais c'est toujours un corps, et il a conservé la forme pri-

mitive. » (Théodoret.) « Il est hors de doute que nous verrons un jour le Christ avec nos propres yeux. » (J.-F. Buddeus.) Etc., etc.

La différence entre le Dieu père, c'est-à-dire de nature matérielle, et le Dieu son fils ou spirituel, n'est pas autre chose que la différence entre l'homme mystique et l'homme raisonnable L'homme raisonnable vit et pense; il demande à la pensée ce que lui refuse la vie, et à la vie ce que lui refuse la pensée. Par la raison il acquiert la certitude de la réalité des choses sensibles, et dans la pratique il unit à l'activité vitale, l'activité intellectuelle. Ce que la vie me procure, je n'ai pas besoin de le placer dans un esprit, un être métaphysique, un dieu. Amour, amitié, contemplation, voilà des biens que me donne le monde et que l'intelligence ne me donne pas, ne peut pas et ne doit pas non plus me donner. Voilà pourquoi, lorsque je pense, j'écarte, autant que possible, les besoins sensuels du cœur, afin de ne pas obscurcir mon esprit par les passions. Développement à part de chaque faculté, telle est dans la vie comme dans la pensée la condition de la sagesse. Je n'ai pas besoin d'un dieu qui, par une physique imaginaire et mystique, remplisse les lacunes de la physique réelle. Mon cœur est satisfait quand ma raison est active. S'il ne se contient pas, s'il veut sortir de sa sphère et se mêler à tort du travail de la pensée qui ne le regarde point, je suis obligé d'être à son égard froid, indifférent, abstrait, c'est-à-dire libre. Je ne pense donc pas pour satisfaire mon cœur, mais pour satisfaire ma raison que mon cœur ne satisfait pas; je pense par pur désir de connaître et je ne demande à Dieu que la jouissance de la raison pure. Le dieu du cerveau qui pense est donc nécessairement tout autre que le dieu du cœur, dont l'unique désir est sa propre satisfaction quand même. Et l'homme mystique ne désire pas autre chose; il ne peut pas supporter le feu purificateur d'une critique impartiale; il a toujours la tête obscurcie par les vapeurs qui montent du foyer mal

éteint de son imagination ardente. Il ne s'élève jamais à une pensée libre, abstraite, désintéressée, jamais à la contemplation des choses dans leur simple nature, dans leur vérité et leur réalité. Hermaphrodite spirituel, il identifie immédiatement, sans distinction aucune, le principe viril de la pensée et le principe féminin de la contemplation sensible, c'est-à-dire il se fait un Dieu dans lequel la satisfaction de son penchant à connaître est en même temps la satisfaction de son penchant sexuel. C'est sous les honteux auspices d'un pareil hermaphroditisme mystique, c'est d'un rêve voluptueux, d'une métastase maladive du sperme dans le cerveau, qu'est sorti le monstre de Schelling, la nature vivante en Dieu. Cette nature ne représente en effet, comme nous l'avons montré, que l'obscurcissement de la lumière de l'intelligence par les désirs de la chair.

A propos de la Trinité, encore une remarque. Les anciens théologiens disaient que les attributs essentiels de Dieu étaient accessibles à la raison naturelle, mais que, pour la Trinité, on ne pouvait la connaître que par révélation. Et pourquoi pas par la raison? parce qu'elle lui est contradictoire, c'est-à-dire parce qu'elle exprime non un besoin de la raison, mais un besoin du cœur. Quand on dit d'ailleurs d'une chose qu'elle est révélée, cela veut dire tout simplement qu'elle nous est venue par voie de tradition. Les dogmes religieux se sont formés dans une époque particulière, sous l'influence de besoins particuliers, au milieu de circonstances et d'idées spéciales. Pour les âges suivants, dans lesquels ces idées, ces circonstances et ces besoins n'existent plus, ils semblent quelque chose d'inintelligible, d'inexplicable, c'est-à-dire de révélé. Le contraste qui existe entre la raison et la révélation ou l'histoire se réduit tout simplement à ceci : que l'humanité ne peut plus à une certaine époque ce qu'elle pouvait à une autre, de même que l'homme ne développe ses facultés que dans

certains moments d'excitation extérieure et d'inspiration intime et non à toute heure indifféremment. Ainsi les œuvres du génie ne se montrent que dans des conditions internes et externes qui ne se reproduisent jamais de la même manière. « Tout n'est vrai qu'une fois. » — A l'homme déjà avancé en âge les œuvres de sa jeunesse paraissent souvent étrangères et inintelligibles. Il ne peut plus s'expliquer comment il les a produites, ni comment il a pu les produire; c'est-à-dire il ne trouve plus en lui-même l'esprit qui les lui a dictées, et l'esprit qui l'anime à présent ne pourrait plus lui en dicter de pareilles. Cela ne doit pas être non plus. Une telle répétition serait inutile et par cela même absurde. Cela seul qui arrive une fois est nécessaire, et cela seul qui est nécessaire est vrai. La nécessité est le secret de toute création véritable. Là où elle agit là agit la nature; et là où agit la nature là agit le génie, l'esprit de l'infaillible vérité. Autant il y aurait de folie à vouloir, dans notre âge mûr, faire dériver d'une inspiration d'en haut les ouvrages de notre jeunesse, parce que leur origine et leur contenu nous paraissent étrangers et incompréhensibles; autant il y en aurait à accorder aux idées et aux doctrines du passé une origine surnaturelle et surhumaine, c'est-à-dire imaginaire parce que nous ne les trouvons plus dans notre raison.

La création du néant exprime la nullité absolue du monde. Le rien d'où le monde est sorti est son propre rien.

Est créé ce qui d'abord n'était pas, un jour ne sera plus, ce qui par conséquent peut ne pas être, n'a pas en soi le fondement de son existence, en un mot, n'est pas nécessaire. — « Comme les choses viennent du néant, on ne peut

pas dire qu'elles existent d'une manière absolue, et parler de leur nécessité serait une contradiction. » (Duns Scot.) « La création est un acte de la volonté divine purement et simplement. Cette volonté a appelé à l'existence ce qui auparavant n'était pas et n'est, par soi-même, rien, comme le rien d'où c'est venu. » (Albert le Grand.) Mais par cela même que le monde n'est pas nécessaire, l'être qui est en dehors et au-dessus du monde, c'est-à-dire l'être humain est proclamé le seul nécessaire et réel. Si l'un est nu et passager, l'autre est essentiel et éternel. La création est la preuve que Dieu existe exclusivement. — « Dieu saint ! tu n'as pas fait le ciel et la terre de ta propre substance, car autrement ils seraient *tes égaux;* mais en dehors de toi il n'y avait rien, tu les as donc créés de rien. » (Augustin.) Le positif, l'essentiel dans le monde n'est pas ce qui le distingue de Dieu ; c'est ce qu'il n'est pas lui-même, ce que Dieu est en lui. Le monde est et subsiste aussi longtemps que Dieu le veut ; il est passager, mais l'homme est éternel. — « Les esprits créés par Dieu ne cessent jamais d'exister; les corps célestes ne dureront qu'autant que Dieu le permettra. » (Buddeus.) Par la création, l'homme se donne la certitude que le monde n'est rien et ne peut rien contre l'homme. « Nous avons un maître plus puissant que l'univers entier : dès qu'il parle tout doit obéir ; nous n'avons donc rien à craindre tant qu'il nous sera favorable. » (Luther.) « Il y a six mille ans, le monde n'était rien... le Dieu qui l'a créé peut se réveiller d'entre les morts ; il le veut et le fera. » (Le même.)

La création n'a qu'un sens et un but égoïste, — ce but est Israël. — « Si Israël n'existait pas, la pluie n'arroserait pas la terre et le soleil ne se lèverait jamais. » Dieu est notre allié et nous sommes les siens ; celui qui frappe un Israélite est aussi coupable que s'il offensait la divine majesté. » Les chrétiens reprochaient aux Juifs cet orgueil, mais tout simplement parce que le royaume de Dieu était

passé des mains d'Israël dans les leurs; aussi trouve-t-on chez eux les mêmes pensées et manière de voir que chez les Juifs. — « Apprends combien Dieu s'intéresse à toi : tes ennemis sont ses ennemis; qui nous insulte insulte Dieu; quand nous sommes en butte au mépris et à la persécution, c'est lui qu'on persécute et qu'on méprise. » (Luther.) « La nature entière est créée pour le bien des hommes pieux. » (Mélanchton.) « Dieu a pensé à l'Église avant toute chose, et c'est pour elle qu'il a fait le monde. » (Hermus, in *Pastore*.) « Tout est pour l'homme, l'homme pour le Christ, le Christ pour Dieu. Dieu a créé l'univers pour les élus; il n'avait pas d'autre but que la fondation de son Église. » (Malebranche.) De là chez les chrétiens cette foi, que la terre entière leur appartenait de droit divin et que les incrédules ou impies n'en étaient que les possesseurs illégitimes, foi que l'on trouve d'ailleurs aussi chez les mahométans. « Le monde est à nous, disaient-ils, avec tout ce qui parait à la surface du globe. » L'homme fait donc de Dieu le créateur de l'univers pour s'en faire le but, c'est-à-dire le maitre; nouvelle preuve qu'il est, en réalité, *in concreto* ce que Dieu est *in abstracto*.

La providence est la conscience religieuse qu'a l'homme de ce qui le distingue des animaux de la nature en général.

« Dieu s'occupe-t-il des bœufs ou des vaches? » (Saint Paul.) « Non! il s'intéresse à nous seulement et non aux bœufs, aux chevaux, aux ânes qui ont été créés pour notre usage. » (J.-L. Vivis Val.) « Dans toutes les créatures, la providence de Dieu n'a eu que l'homme pour but. » (Matth., 10, 31.) « Dieu n'a donc aucun souci des êtres privés d'intelligence, et cependant l'Écriture dit qu'il veille à la conservation de toutes choses; cela veut dire qu'il a une providence générale pour tout ce qui est créé et une providence particulière pour les êtres raisonnables. » (Pierre Lombard.) — Voilà encore un exemple qui montre que la sophistique est un produit de la foi chrétienne, surtout de

la foi à la Bible considérée comme parole de Dieu. Une providence générale est illusoire, n'est rien du tout. Une providence spécialo est seule une providonce dans l'esprit de la religion. « Lo sens charnel, dit avec raison Calvin, s'en tient à une providence générale et croit que les forces données par Dieu aux choses suffisent pour leur conservation; mais lo sens religieux, la foi pénètre plus avant et reconnait que Dieu veille avec une providence spéciale sur toutes les créatures, qu'aucune goutte d'eau ne tombe sans sa volonté expresse, qu'aucun vent no s'élève sans son ordre. » (*Instit. Christ.*, l. I, c. 16.) Ces paroles et tout le chapitre qui les suit, et tous les ouvrages de Calvin sans exception, sont des documents intéressants, digne d'être lus, sur l'égoïsmo haineux, hypocrite et sur l'obscurantisme de l'esprit théologique.

La provideuce universelle, qui s'étend aussi bien sur les êtres raisonnables que sur ceux qui ne le sont pas, qui ne distingue pas l'homme du lis dans les champs, ni des oiseaux dans l'air, n'est que la providence de la nature personnifiée et douée d'une âme; on peut y croire sans religion. La conscience religieuse l'avoue elle-même lorsqu'elle dit : Quiconque nie la providence nie la religion et place les animaux au même rang que l'homme; elle déclare que la providence à laquelle les animaux prennent part n'en est pas une le moins du monde. La providence est de même espèce que son objet; celle qui veille sur les animaux et les plantes est par cela même animale et végétale. C'est la nature intime de chaque être, et cette nature intime est pour lui un génie protecteur, exprimo la nécessité de son existence dans le milieu où il se trouve. Plus un être est haut placé, plus il a de valeur, plus aussi il a do raison d'exister, plus il est nécessaire et moins il est livré au hasard. Ce qui rend un être nécessaire, c'est ce qui lo distingue des autres; la différence est le fondement de l'existence. La nécessité de l'homme provient de sa distinction

des autres êtres naturels, et, comme il a conscience de cette nécessité, la seule providence véritable pour lui est celle qui lui met sous les yeux sa propre distinction. Cette providence se reconnait à l'amour; sans lui elle ne serait qu'une idée sans base et sans réalité. Dieu aime l'homme, non les animaux et les plantes, et pour lui seul il accomplit des actions extraordinaires, des actions d'amour, des miracles. L'amour suppose communauté de nature; or, qu'y a-t-il de commun entre Dieu et les animaux et tous les êtres naturels en général? Il ne se reconnait pas en eux et ils ne le connaissent point, on ne peut aimer que ce en quoi l'on se retrouve soi-même. C'est dans l'homme seul que Dieu se trouve, qu'il est vraiment chez lui; c'est dans l'homme que commence la religion et avec la religion la providence, car les deux ne font qu'un et même la religion est la providence de l'homme. Qui perd la religion, c'est-à-dire la foi en lui-même, la foi à la valeur infinie de sa nature, à la nécessité de son existence perd la providence. Celui-là seul est abandonné qui s'abandonne lui-même; celui-là seul perdu qui tombe dans le désespoir; celui-là seul sans Dieu qui est sans foi, c'est-à-dire sans courage. Et où sont pour la religion les preuves véritables de la Providence? dans les phénomènes naturels objets de la physique et de l'astronomie? Non! dans les phénomènes qui sont l'objet de la foi, qui n'expriment que la foi de la religion en elle-même, c'est-à-dire à la vérité et à la réalité de l'homme, dans les événements et dans les institutions que Dieu a ordonnés pour notre salut, dans les grâces accordées à l'Église et dans ses sacrements. Pour elle l'homme est tout, le reste rien. Les choses ont été créées pour lui, sont conservées à cause de lui. Abaissées ainsi au rang de simples moyens, elles ne sont protégées par aucune loi, n'ont vis-à-vis de l'homme aucun droit; — cette absence de droit dans les choses se révèle surtout dans le miracle.

La négation de la Providence est la négation de Dieu.

« Si Dieu ne s'intéresse pas aux choses humaines avec ou sans conscience, dès lors la religion n'a plus de cause, car il n'y a plus de salut à espérer. » (Joa, *Trithemius.*) « S'il y a un Dieu, ce doit être un être providentiel, car on ne peut lui attribuer la divinité qu'autant qu'il se souvient du passé, sait le présent et prévoit l'avenir. En niant la Providence Épicure niait Dieu, et en affirmant un Dieu il affirmait la Providence, car on ne peut pas penser l'un sans l'autre. » (Lactance.) « Aristote, bien qu'il ne dise pas en propres termes que Dieu est un imbécile, pense cependant qu'il ne connait rien de nos affaires, ne comprend, ne considère et ne voit que lui-même... Mais que nous importe un tel Dieu ou un tel maitre? Quel profit en retirons-nous? » (Luther.) La Providence est donc la preuve la plus palpable, la plus irréfutable que dans la religion, lorsqu'il s'agit de Dieu, il ne s'agit en réalité que de l'homme, que le secret de la théologie se trouve dans l'anthropologie, que l'être infini ne contient rien de plus que l'être fini. Dieu voit l'homme, cela veut dire : l'homme ne voit que lui-même en Dieu; Dieu a soin de l'homme, cela signifie : le soin de l'homme pour lui-même est son être suprême. La réalité de Dieu dépend de son activité; or l'activité n'existe pas sans objet; l'objet seul en fait d'une simple puissance une activité réelle. Cet objet, c'est l'homme; si l'homme n'existait pas, Dieu n'aurait aucun besoin d'agir. L'homme est donc le principe moteur, l'âme de Dieu. Un Dieu qui ne voit pas et n'entend pas l'homme est un Dieu aveugle et sourd, qui n'a rien à faire et n'est rien. La plénitude de l'être divin provient donc du contenu de l'être humain, la

divinité de Dieu, c'est l'humanité. Moi seul pour moi, tel est le froid principe des épicuriens, des stoïciens, des panthéistes. — Dieu pour moi, tel est le mystère consolateur du christianisme. — Et c'est par ce que Dieu est pour moi que je suis pour lui.

La Providence n'est que la puissance miraculeuse de l'imagination se délivrant des chaînes de la nature, le triomphe de l'arbitraire sur la loi; — ce triomphe est dû à la prière; — la prière est toute-puissante.

« La Providence agit tantôt au moyen des forces naturelles, tantôt sans elles, c'est-à-dire sans moyens, et tantôt contre elles. » (Calvin, c. 16.) « L'Écriture sainte enseigne que Dieu dans son activité providentielle est complétement libre, et que, lorsqu'il observe l'ordre établi par lui dans les choses, il n'y est pas obligé. Il peut au contraire : 1° faire par lui-même à volonté ce qu'il fait ordinairement par les choses naturelles; 2° produire des effets opposés à ceux qu'elles produisent conformément à leurs propriétés; 3° arrêter leur action quand elles agissent, l'augmenter, la diminuer, la changer, selon son bon plaisir. — Par conséquent, la Providence divine n'est pas liée à l'enchaînement des causes secondes, comme le disent les stoïciens. » (M. Chemnitius.) « La prière de la foi guérit le malade; la prière du juste peut tout. Élie était un homme comme nous, et cependant, sur sa prière, la terre resta trois ans et demi sans pluie et sans rosée, — et, sur sa prière encore, elle reçut la pluie du ciel et produisit des fruits. » (Jacq., V, 15, 18.) « Si vous ne doutez pas, si vous avez la foi, vous pourrez dire aux montagnes : Levez-vous et jetez-vous dans la mer; et elles obéiront. — Tout ce que vous demanderez par la prière, si vous avez la foi, sera ac-

compli. » (Matth., 21, 22.) Ces montagnes ne sont pas simplement une hyperbole, comme le veulent les exégètes; elles ne signifient pas des choses difficiles, mais des choses impossibles. — Qu'on le demande à Moïse, Josué, Élie, Isaïe, Élysée et à tous les prophètes. Origène répond à Celse, qui conseille aux chrétiens de ne pas refuser à l'empereur le service militaire, que les chrétiens par leurs prières terrassent ou mettent en fuite les diables, les perturbateurs, les fauteurs de la guerre, et qu'ils rendent ainsi plus de service à l'empire que ceux qui le défendent par les armes. (*Adv. Celsum*, l. VIII.) En Angleterre, sous prétexte que les prières de l'Église étaient plus puissantes que l'armée, le clergé fut exempté de l'impôt des Danois par Édouard le Confesseur. Etc., etc. En un mot, dans la prière l'homme est actif, Dieu passif; l'homme commande et Dieu obéit.

Dans la foi le cœur se sent libre et heureux; — pour s'affirmer dans sa liberté, il réagit contre la nature, et cette réaction éclate dans l'arbitraire de la fantaisie; — tous les objets de foi sont en contradiction nécessaire avec la nature, en contradiction avec la raison qui représente la nature des choses.

« Qu'y a-t-il de plus opposé à la foi que de refuser de croire ce que la raison ne peut comprendre? La foi en Dieu, dit le saint pape Grégoire, n'a aucun mérite, si la raison peut lui en fournir des preuves. » (Bernard.) « L'intelligence ne peut pas comprendre, l'expérience ne peut pas montrer qu'une vierge puisse enfanter; s'il en était autrement, ce ne serait pas un miracle. » (Concile de Tolède, 11.) « Frères, tout ce qui est dit de ce sacrement est merveilleux; cela exige nécessairement la foi et exclut la raison. » (Bernard,

De cœna. Dom.) « C'est un honneur pour la foi de croire tout ce qui dépasse la raison, car l'homme est obligé dans ce cas de nier son intelligence et le témoignage de ses sens. » (Pierre Lombard.) « Quoi de plus merveilleux que l'homme et Dieu dans une seule personne? que le Fils de Dieu et le Fils de Marie dans un seul fils? Qui pourra jamais comprendre dans l'éternité ce mystère, que Dieu est homme, c'est-à-dire le créateur une créature et une créature le créateur? » (Luther.) — L'objet de la foi est donc le miracle, et non pas le miracle commun, le phénomène dans lequel il se révèle, mais l'essence du miracle la puissance qui le produit. Et cette puissance existe toujours pour la foi. Même le protestantisme croit à sa durée continue, bien qu'il ne juge pas nécessaire aujourd'hui que, dans un but dogmatique, elle se manifeste par des signes extérieurs. « Maintenant que l'Évangile est répandu dans le monde entier, » dit Luther, « il est inutile de faire des miracles comme au temps des apôtres; mais nous possédons encore cette puissance, bien que nous n'en usions pas; et si les besoins de la foi l'exigeaient, nous serions obligés d'y avoir recours. » (T. 13, p. 642.) Le miracle est tellement essentiel à la foi, tellement naturel pour elle, que même les phénomènes ordinaires lui paraissent des miracles, non dans le sens physique, mais dans le sens théologique. La volonté de Dieu étant le fondement des choses, le lien qui les unit, la nature, dans le sens qu'elle a pour nous, n'a aucune existence. Les moyens naturels dont Dieu se sert quand il ne fait pas de miracles ont la même signification que ceux dont il se sert quand il en fait. Si les animaux, quand Dieu le veut, peuvent tout aussi bien vivre sans manger qu'en mangeant, la nourriture par elle-même est déclarée inutile pour la conservation de la vie, aussi indifférente, aussi arbitraire, aussi insignifiante que la boue avec laquelle le Christ guérissait les aveugles, que le bâton employé par Moïse pour diviser les eaux de la mer, car le

tout aurait aussi bien pu se faire sans de pareils instruments. Si le croyant a recours, dans le malheur et le besoin, à des moyens naturels, c'est qu'il n'écoute dans ce cas que la voix de sa raison. Pour la foi il n'y a qu'un remède inné contre tous les maux, et ce remède est la prière, car la prière peut tout. Le remède emprunté à la nature n'a pas d'autre effet que celui que Dieu veut bien lui accorder, pas d'autre effet que celui de la foi. Reconnu dans la pratique, il est nié dans la théorie, puisque son action, ne lui appartenant pas, aurait pu se produire sans lui. Le fait naturel n'est donc pas autre chose qu'un miracle déguisé, un miracle qui n'a pas l'air d'en être un, que le croyant seul et non le premier venu peut soupçonner. L'action que Dieu produit par sa volonté et celle qu'il produit par l'intermédiaire des choses ne diffèrent que par l'expression et non par la nature. Dieu et la foi se servent-ils de moyens naturels, alors ils parlent autrement qu'ils ne pensent; se servent-ils d'un miracle, alors ils parlent suivant leur pensée. L'action naturelle met la foi dans l'embarras et dans le doute, car elle y voit ce que nient les sens; le miracle, au contraire, ne fait qu'un avec elle. En lui l'apparence et l'être, les sens et la foi, l'expression et la chose sont d'accord. Le miracle est le ***terminus technicus***, le terme technique de la foi.

La résurrection du Christ est l'immortalité personnelle, c'est-à-dire charnelle, devenue un fait sensible et indubitable.

« Le Christ est ressuscité, c'est un fait accompli; — il s'est montré lui-même à ses disciples et aux croyants; ils ont pu toucher son corps et s'assurer qu'il était vivant et réel... La foi est confirmée non-seulement dans le cœur,

mais encore aux yeux de tous les hommes. » (Augustin, *Sermones ad populos.* — Voyez sur ce sujet Mélanchton, *De resurr. mort.*) « Les philosophes, du moins les meilleurs d'entre eux, ont cru que par la mort l'âme délivrée du corps ainsi que d'une prison était admise dans l'assemblée des dieux pour y vivre désormais éternellement heureuse; mais ils n'étaient pas bien certains de cette immortalité, et ne pouvaient point la prouver. La sainte Écriture nous enseigne la résurrection et la vie éternelle d'une tout autre manière; — elle nous met sous les yeux la réalisation de notre espoir d'une telle vie dans un exemple si frappant, qu'il nous est absolument impossible d'en douter. » (Luther.) Etc.

Le christianisme a fait de l'homme un être extra-mondain et surnaturel.

« Nous n'avons ici aucune vie durable; nous cherchons celle de l'avenir. » (Saint Paul.) « Notre vie dans le corps qui nous appartient n'est qu'un pèlerinage, et tout ce que nous voulons posséder pour les besoins de ce corps, champs, maisons, argent et le reste, tout cela n'est que futilité, que bagage embarrassant; aussi devons-nous dans cette vie vivre comme des étrangers, jusqu'à ce que nous arrivions dans la patrie véritable où luisent des jours meilleurs et éternels. » (Luther.) « Le monde n'a point produit l'homme, et l'homme n'est point une partie du monde. » (Lactance.) « Le ciel appartient à l'univers, mais l'univers est au-dessous de l'homme. » (Ambroise.) « Le monde entier n'a pas autant de valeur qu'une seule âme, car Dieu ne s'est pas sacrifié pour lui, mais pour l'âme humaine; — infiniment plus grande est donc la valeur de l'âme, qui ne pouvait être rédimée que par le sang du Christ. » (Pseudo Bernhard.)

« La rédemption du pécheur, dit saint Augustin, est une œuvre bien plus grande que la création de la terre et du ciel, car le ciel et la terre passeront, tandis que le salut et la justification des prédestinés resteront à jamais; — et saint Augustin a raison. Le bien du tout est plus important que le bien particulier d'un seul quand ils sont tous deux de même espèce; mais le bien de la grâce dans un seul être est supérieur au bien naturel dans l'univers entier. » (Saint Thomas.) « Combien ne vaut-il pas mieux perdre le monde que perdre Dieu, qui l'a créé et qui peut en créer d'autres à l'infini! Quel rapport y a-t-il d'ailleurs entre ce qui est passager et ce qui est éternel? » (Luther.) Etc., etc.

Le célibat et le monachisme (naturellement dans leur signification et leur forme primitives) sont une réalisation sensible, une conséquence nécessaire de la nature surnaturelle du christianisme.

Ils sont aussi en contradiction avec le christianisme, — et la raison en est dite implicitement dans cet écrit, — mais parce que le christianisme lui-même est une contradiction. Ils le contredisent dans la pratique, mais non dans la théorie; ils le contredisent lorsqu'il fait de l'amour de Dieu pour l'homme le point capital de la foi, mais non lorsqu'il enseigne que l'homme ne doit pas aimer son semblable pour lui-même, mais Dieu en lui, lorsqu'il s'occupe simplement de l'être supérieur au monde et à la nature. On ne trouve rien dans la Bible qui ait rapport au célibat ou à la vie monastique, et c'est très-naturel. Dans les premiers temps, il ne s'agissait que de faire reconnaître Jésus par le Christ, le Messie, et de convertir les païens et les Juifs. Et cette conversion était une affaire d'autant plus pressante que l'on s'attendait davantage à la fin du monde, à

l'heure du jugement. Le moindre retard était un danger; *periculum in mora*. On n'avait donc ni le temps ni l'occasion de songer à la vie solitaire et contemplative. Mais dès que le christianisme arriva à la domination, sa tendance surnaturelle dut se réaliser dans une séparation complète de l'esprit et de la nature, et ce renoncement à la vie, au corps, à toutes les choses du monde, est tout à fait d'accord avec le sens de l'Écriture. Pour elle notre corps, le corps sensible et réel, est le mur de séparation entre Dieu et l'homme, l'obstacle à notre union avec lui. Il n'a aucune valeur comme le monde dans lequel il est compris, comme lui il doit être nié. Que ce mot « le monde » ne signifie pas seulement la vie sensuelle, mais le monde véritable, c'est ce que démontre la foi populaire d'après laquelle, à la venue du Christ, c'est-à-dire après le triomphe du christianisme, le ciel et la terre devaient disparaître à la fois.

Il ne faut pas perdre de vue la différence qui existe entre la foi des chrétiens et celle des philosophes païens à la fin de l'univers. Pour les premiers cette fin est une crise de la foi, la séparation définitive de la religion et de l'impiété, le triomphe de la foi sur le monde, un jugement de Dieu, un acte surnaturel et anticosmique. « Le ciel et la terre d'aujourd'hui sont épargnés par la parole divine jusqu'à l'heure du jugement et de la condamnation des incrédules. » (Pierre, 2, 3, 7.) Pour les seconds c'est une crise du cosmos lui-même, un événement conforme aux lois universelles, fondé sur la nature même des choses. « L'origine du monde ne comprend pas moins le soleil, la lune, les étoiles et toutes les sources de la vie que les éléments de changements futurs qui peuvent se produire sur la terre. » (Sénèque, *Nat. qu.*, l. 3, c. 29.) C'est le principe de vie immanent à la nature, l'essence de la nature elle-même qui tire de son sein cette terrible crise et la justifie. « L'eau et le feu sont les dominateurs de la terre ; d'eux provient son origine et d'eux viendra sa fin. » (*Ibid.*, 28.) Mais si tout ce

qui existe ne doit plus exister un jour, ce ne sera point pour cela anéanti, ce sera seulement dissous et dispersé. » (Ep. 71.) Les chrétiens s'excluaient de la destruction universelle : « Alors Dieu enverra ses anges avec des trompettes retentissantes et ils rassembleront les élus de chacun des quatre vents, d'un bout du ciel à l'autre. » (Matth., 24, 31.) « Et pas un cheveu de leur tête ne sera perdu, et ils verront le fils de l'homme s'avancer dans les nuées avec une grande puissance et une grande majesté. » (Luc, 21, 27.) Les païens, au contraire, identifiaient leur destin avec le destin du monde : « Cet univers qui contient tout, les hommes et les dieux, sera un jour dispersé et tombera dans le désordre et la nuit. Qu'on aille donc maintenant se plaindre de la perte de quelques âmes. Qui peut avoir la prétention, l'orgueil démesuré de s'exclure lui et les siens du sort universel ? » (*Cons. ad Polyb.*, c. 20.) Le chrétien ne voyait que lui dans le monde, le païen s'y perdait de vue, et de même qu'il identifiait sa propre fin avec celle des choses, de même il identifiait sa renaissance et son immortalité avec leur recomposition et leur éternité. Pour lui l'homme était un être commun, pour le chrétien un être choisi entre tous ; pour lui l'immortalité était un bien auquel tous les êtres prenaient part, pour le chrétien un privilége de l'homme. Les chrétiens considéraient la fin du monde comme prochaine, parce que leur religion ne contient aucun principe de développement cosmique, parce que, la foi en un Dieu charnel unissant dans un seul être l'espèce et l'individu, le but final était atteint, le fil de la vie historique coupé. Il ne restait plus d'autre pensée d'avenir que celle d'une répétition , d'un retour du Seigneur. Les païens ne se représentaient cette fin que dans un temps très-éloigné; vivant dans la contemplation de l'universel sans mettre pour eux seuls le ciel et la terre en mouvement, ils élargissaient leur conscience et lui donnaient pleine liberté dans la conception de la collectivité humaine. C'est dans la durée de l'es-

pèce et dans son souvenir qu'ils plaçaient la vie immortelle, ne réservant point l'avenir pour eux-mêmes et le laissant tout entier aux générations futures. Quiconque met en lui l'immortalité détruit le principe du développement de l'histoire. Chez les chrétiens la fin du monde était une affaire de cœur et d'imagination, un objet de désir et de crainte; chez les païens, c'était une affaire de raison, une conséquence de leurs idées sur la nature.

La virginité pure est le principe du salut, le principe chrétien du monde nouveau.

« Une vierge a produit le salut du monde, une vierge a enfanté la vie de tous... une vierge a porté celui que le monde ne peut contenir... Par la faute de l'homme et de la femme la chair a été chassée du paradis; mais par une vierge elle a été unie à Dieu. » (Ambroise, l. x, ép. 82.) « La chasteté rapproche l'homme du ciel. La chasteté dans le mariage est bonne; meilleure est l'abstention du veuvage, mais supérieure à tout est la pureté virginale. » (*De modo bene viv.*, Pseudo Bernhard.) « Pense toujours que la femme a chassé du paradis l'homme qui l'habitait. » (Jérôme, *Epist. Nepotiano.*) « Le Christ, sans nous faire de la virginité une loi, nous a enseigné par son exemple qu'elle seule constitue la vie véritable et parfaite. » (Jean de Damas.) « Quelle pureté, quelle vertu pourrait-on comparer à celle de la vierge? celle des anges? Mais l'ange, s'il possède la virginité, n'a pas la chair; il est en cela plus heureux que fort. » (Bernard, Epit. 113, *ad Sophiam virginem.*)

Mais si l'abstention de toute jouissance de la chair, si la négation de la différence sexuelle et par conséquent de l'amour du sexe,— car l'un n'existe pas sans l'autre,— est le principe du ciel et du salut chrétien, dès lors et nécessai-

rement la satisfaction du penchant sexuel, de l'amour réciproque de l'homme et de la femme, fondement du mariage, est la source du mal et du péché. Et il en est réellement ainsi. Le mystère du péché originel n'est que le mystère du plaisir sexuel. L'acte générateur est un acte coupable parce qu'il est une joie des sens. Tous les hommes sont conçus dans le péché parce que leur conception a été accompagnée d'une satisfaction de la chair, c'est-à-dire d'une satisfaction naturelle. Si le péché originel s'est perpétué depuis Adam jusqu'à nous, c'est tout simplement parce que le mode de génération de l'espèce n'a pas changé. « Combien éloigné de la vérité est celui qui affirme que la volupté a été placée originairement par Dieu dans le cœur de l'homme! — Comment la volupté pourrait-elle nous ramener au paradis après nous en avoir chassés? » (Ambroise, ep. 82.) « Tiens pour vrai et ne doute jamais que tout homme produit par l'union de l'homme et de la femme est né dans le péché; — l'origine du péché est ce penchant coupable qui accompagne la génération et qui s'est transmis depuis Adam jusqu'à nous. » (Grégoire.) « Le Christ est pur de toute souillure, soit propre, soit héréditaire; il est venu au monde sans copulation charnelle, — tout homme né de la chair est condamné. » (Augustin.) « Tout homme est né de la femme et par conséquent dans le péché. » (Bernard.) De toutes ces citations et de mille autres que nous pourrions faire il résulte clairement que l'union charnelle, — et le simple baiser en est une, — est le mal fondamental de l'humanité. La base du mariage, l'amour sexuel est, à sincèrement parler, un produit du diable. La créature en tant qu'œuvre de Dieu est certainement bonne; mais elle *n'existe plus* depuis longtemps telle qu'elle a été créée; car le diable l'a escamotée à Dieu et corrompue jusqu'à la moelle des os. La chute originelle n'est d'ailleurs qu'une hypothèse à laquelle la foi a recours pour se tirer d'affaire, pour ne pas reculer devant cette contradiction inquiétante:

comment se peut-il que la nature création de Dieu ne puisse être d'accord ni avec lui ni avec la fantaisie chrétienne?

Le christianisme n'a certainement pas déclaré la chair et la matière en elles-mêmes choses impures et condamnées; il a au contraire fortement réprimandé les hérétiques qui exprimaient cette opinion et rejetaient le mariage. (V. p. ex. Augustin, *Contrà Faustum*;— Clem. d'Alex., *Stromata*, liv. 3; — saint Bernard, *Super cantica*, sermo 66.) Mais, abstraction faite de la haine contre l'hérésie qui a si souvent inspiré l'Église chrétienne et lui a fait prendre tant de mesures de prudence vis-à-vis du monde, les raisons données à ce sujet ne concluaient pas directement à la reconnaissance des droits de la nature, et ces raisons étaient entourées de clauses exceptionnelles, c'est-à-dire de négations qui rendaient cette reconnaissance illusoire. La différence entre les hérétiques et les croyants consistait tout simplement en ce que ceux-ci ne disaient que d'une manière indirecte, détournée, hypocrite ce que ceux-là exprimaient sans détours et par cela même d'une manière choquante. Le plaisir ne peut pas être séparé de la matière; le plaisir matériel n'est pas autre chose, pour ainsi dire, que la joie qu'éprouve la matière d'être ce qu'elle est, que l'affirmation qu'elle donne de sa propre nature. Tout plaisir est affirmation de soi, toute joie est expansion de force, énergie véritable. Pas de fonction organique qui dans l'état normal ne soit accompagnée de satisfaction. L'acte de respirer lui-même est un acte voluptueux, et si nous n'en ressentons pas toujours la volupté, c'est qu'il est continu. Celui qui reconnait la génération, la chair telle quelle comme pure, mais déclare que la matière jouissant d'elle-même, l'union charnelle unie au plaisir des sens est une conséquence de la faute originelle et par conséquent un péché, celui-là ne reconnaît que la chair morte et non la chair vivante, veut nous faire prendre des vessies pour des lanternes, condamne l'acte générateur, la matière en gé-

néral en se donnant l'air de les reconnaître, de ne pas les condamner. Point de concessions déguisées et hypocrites.— Quand on condamne, comme l'Église et la Bible, la satisfaction des sens (bien entendu, la satisfaction naturelle, normale, inséparable de la vie), on ne reconnaît pas la chair. Toute chose à laquelle on refuse une valeur propre est par cela même déclarée nulle. Me permettre le vin purement comme médecine c'est m'en défendre la jouissance.

Si, pour diverses raisons, le christianisme a exigé plus tard des prêtres le célibat, il n'en a fait une loi que pour eux. C'est parce que la chasteté, c'est-à-dire la virginité, est la vertu la plus surnaturelle et la plus fantastique, la vraie vertu céleste, qu'elle ne peut pas, qu'elle ne doit pas être abaissée au rang des devoirs communs; elle est au-dessus de la loi, elle est la vertu de la grâce et de la liberté chrétiennes. « La virginité n'a pas été ordonnée, mais conseillée, parce qu'elle est trop sublime. » (*De modo bene viv.*, s. 21. Marier sa fille vierge est une bonne action; mais ne pas la marier en est une meilleure. Ce qui est bon ne doit pas être évité, ce qui est meilleur doit être choisi. Aussi l'Apôtre dit-il très-bien : « Pour ce qui regarde les vierges rien ne m'a été prescrit, mais je donne mon conseil. — Ce qui est prescrit est loi, ce qui est conseillé est grâce. — La chasteté est prescrite, la virginité recommandée. La veuve elle-même n'a point reçu d'ordre, mais des conseils, et non pas une fois mais plusieurs. » (Ambroise, *Liber de viduis.*) Cela veut dire : le célibat n'est pas une loi dans le sens commun ou juif, mais il en est une dans le sens ou pour le sens chrétien qui aspire à la vertu et à la perfection chrétiennes; ce n'est pas une loi franche, impérative, mais secrète, confidentielle, un pur conseil, c'est-à-dire un ordre qui n'ose pas s'exprimer comme tel, qui ne s'adresse pas à la masse, mais aux délicats. Tu peux te marier, oh! certainement! sans crainte de commettre un péché, du moins un péché reconnu, palpable, populacier; mais si tu ne te

maries pas, tu feras beaucoup mieux ; cependant ce n'est qu'une recommandation amicale. Le mariage n'est donc qu'une indulgence à l'égard de la faiblesse ou plutôt de la force de la chair ; il est bon, louable, sacré même, en ce sens qu'il est le meilleur remède contre la fornication. Il est sanctionné non pas pour apaiser et purifier la chair, mais pour l'opprimer, la mortifier, — pour chasser le diable par le diable ; — sa sainteté n'est qu'apparente. « Il vaut mieux se marier qu'être consumé de désirs, » dit saint Paul. — « Il est bien préférable, » ajoute Tertullien, « de ne pas se marier et de n'avoir pas de désirs ; ce qui n'est que permis n'est rien de bon. » — Et que la sophistique chrétienne ne nous réponde pas qu'il n'y a d'impur que le mariage non chrétien, non consacré par l'esprit du christianisme, que la nature non déguisée par des images religieuses. Si la nature et le mariage ne sont sanctifiés que par la consécration de l'Eglise, ce n'est pas leur sainteté, c'est la sainteté du christianisme que l'on proclame ; par eux-mêmes ils sont déclarés impurs. Mais cette auréole dont le christianisme entoure le mariage pour éblouir la raison n'est-elle pas une illusion pieuse ? Le chrétien peut-il remplir ses devoirs conjugaux sans sacrifier, bon gré mal gré, à la Vénus païenne ? Et pourquoi pas ? Le chrétien a pour but de peupler l'Église chrétienne, et non de satisfaire l'amour. Le but est saint, et si le moyen est impur, qu'importe ! le but l'excuse et le sanctifie. *Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam.* Le chrétien, du moins le vrai, nie par conséquent, ou doit nier la nature au moment où il la satisfait. Il n'accepte pas, il dédaigne plutôt le moyen en lui-même, il veut seulement le but *in abstracto.* Il fait avec un dégoût surnaturel et religieux ce qu'il fait malgré lui avec un plaisir sensible et naturel ; il ne s'avoue pas sincèrement sa sensualité, il nie devant sa foi la nature et devant la nature sa foi ; — en un mot, il désavoue publiquement ce qu'il fait en secret. Oh ! combien

meilleurs, combien plus vrais et plus purs étaient sous ce rapport les païens, qui ne faisaient aucun mystère de leurs passions sensuelles! Encore aujourd'hui, les chrétiens, affirmant en théorie leur origine et leur avenir célestes, prétendant ne pas satisfaire la chair lorsqu'ils la satisfont, nient toujours leur sexe avec un surnaturalisme affecté, se donnent des airs d'anges devant la nudité d'une image et d'une statue, étouffent même, à l'aide de la police, tout aveu sincère que se permet la sensualité la moins corrompue; et pourquoi? pour relever, pour épicer la jouissance secrète par la défense publique. Quelle est donc, en peu de mots, la différence des païens et des chrétiens dans cette matière délicate? Les païens confirmaient, les chrétiens réfutent leur foi par leur vie; les païens faisaient ce qu'ils voulaient, les chrétiens font ce qu'ils ne veulent pas; les premiers péchaient d'accord avec leur conscience, tout simplement; les seconds contre leur conscience, c'est-à-dire doublement; ceux-là par hypertrophie, ceux-ci par atrophie de la chair. Le vice spécifique des païens était le vice sensuel, pondérable de la débauche; celui des chrétiens est le vice théologique, impondérable de l'hypocrisie, de cette hypocrisie dont le jésuitisme n'a été qu'une manifestation particulière, bien qu'elle soit la plus éclatante et la plus historique. « La théologie, » dit Luther, dont le cœur et la raison s'exprimaient avec tant de franchise, « la théologie fait de méchantes gens; » et Montesquieu donne de ces paroles le meilleur commentaire lorsqu'il dit : « La dévotion trouve, pour faire de mauvaises actions, des raisons qu'un simple honnête homme ne saurait trouver. »

Le ciel chrétien est la vérité chrétienne. Ce qui est exclu du ciel est exclu du vrai christianisme. Dans le ciel le chrétien est libre de tout ce dont il désire être libre ici-bas, libre du penchant sexuel, libre de la matière, libre de la nature en général.

La félicité céleste n'est pas purement spirituelle, elle est aussi corporelle et sensible, — c'est un état dans lequel tous les vœux sont exaucés, tous les désirs remplis. Ce que la foi nie et perd volontairement sur la terre, elle l'affirme et le regagne cent fois dans le ciel. Ici-bas l'affaire principale est la séparation de l'âme et du corps; là-haut, c'est leur réunion. — « Là où Dieu se trouve, là se trouvent tous les biens dont tu peux avoir l'idée et le désir... Veux-tu tout voir et tout entendre, te transporter en un clin d'œil sur la terre ou dans les nuages? Cela te sera accordé; tout ce que tu peux imaginer, vouloir pour la satisfaction de l'âme et du corps, tu l'auras en abondance dès que tu posséderas Dieu. » (Luther, t. X, p. 380.) S'il n'est pas parlé de boire, de manger, de faire l'amour dans le ciel chrétien comme dans celui des mahométans, c'est tout simplement parce que ces jouissances supposent des besoins, les besoins la matière, et la matière nécessité, passion et servitude. — « Là le besoin lui-même mourra, — et n'ayant besoin de rien, tu seras véritablement riche. » (Augustin, *Serm. ad pop.* 77.) « Les jouissances de ce monde ne sont que des remèdes; la vraie santé fleurit dans la vie immortelle. » (Le même, *Ibid.*) « Le corps, après la résurrection future, serait incomplétement heureux s'il ne pouvait prendre de nourriture, incomplétement heureux s'il avait besoin d'en prendre. » (Le même, *Epist.* 102, s. 6.) « Cette existence dans un corps sans pesanteur, sans maladie, sans

mortalité, ne manque pas d'un certain charme; on doit y avoir le sentiment du bien-être corporel le plus parfait. — Même la connaissance de Dieu est atteinte dans le ciel sans effort de la pensée, sans surexcitation de la foi; c'est une connaissance immédiate, sensible, une contemplation. — Il est vrai que les théologiens ne s'accordent pas là-dessus si nous verrons ou si nous ne verrons pas l'être divin avec les yeux du corps. » (Augustin, *Serm. ad pop.*, s. 277; — Buddeus, *Comp. Inst. Th.*, l. II, c. 3.) Mais ce désaccord ne fait que reproduire la contradiction qui existe entre le Dieu abstrait et le Dieu réel. Si celui-ci peut être objet des sens, celui-là ne l'est certainement pas. De tout cela, il résulte que l'essence divine n'est que l'essence de la fantaisie. — Les êtres célestes sont à la fois sensibles et suprasensibles, matériels et immatériels. — Dieu, auquel ils ressemblent, est donc comme eux un être matériel et immatériel, c'est-à-dire fantastique; car telle est l'image tel est le modèle.

Le dogme et la morale, la foi et l'amour se contredisent dans le christianisme.

Dieu est bien, en tant qu'objet de la foi, l'idée mystique de l'espèce humaine, le père commun de tous les hommes; — et en ce sens l'amour pour lui est l'amour mystique de l'homme. Mais Dieu n'est pas seulement l'être universel, il est aussi un être particulier, personnel, distinct de l'amour. L'amour agit par nécessité, la personnalité par arbitraire; c'est même par l'arbitraire seulement que la personnalité s'affirme et se fait reconnaître; elle est avide de domination, de privilèges, et ne songe qu'à se faire valoir. Toute nécessité intime, tout besoin naturel lui paraît une contrainte; son caractère égoïste nous révèle le

mystère de l'amour chrétien. — L'amour de Dieu, comme attribut d'un être personnel, n'est pas autre chose que la grâce. Dieu est un maître bienveillant, comme dans le judaïsme il était un maître sévère. La grâce est l'amour à volonté, l'amour qui n'agit pas par entrainement intime, qui pourrait fort bien ne pas faire ce qu'il fait, c'est-à-dire l'amour sans fondement, sans principe, sans raison d'être, absolument subjectif et personnel. Le roi fait ce qu'il veut, Dieu de même. Il a le droit et le pouvoir de nous traiter, nous et toutes les créatures, selon son bon plaisir, et il ne commet point d'injustice. Si sa volonté avait une loi, une mesure, une règle, une cause, ce ne serait plus sa volonté. Et mieux : ce qu'il veut est juste purement et simplement parce qu'il le veut. « Là où règnent la foi et l'Esprit-Saint, là on croit que Dieu est bon et bienveillant, même lorsqu'il condamne tous les hommes. — Ésaü n'est-il pas le frère de Jacob? dit le Seigneur; eh bien! j'aime le second et je hais le premier.» (Luther, t. XIX, p. 83.) Dès qu'on entend l'amour de cette façon, on est porté nécessairement à refuser à l'homme tout mérite qu'il voudrait s'attribuer, pour en faire honneur exclusivement à la personnalité divine. Pour le Juif, la félicité dépendait de la naissance; pour le chrétien, elle dépend du mérite des œuvres; pour le protestant, du mérite de la foi. Mais l'idée d'un mérite acquis, d'une rémunération à recevoir, ne peut être acceptée que lorsqu'il s'agit d'une action ou d'une œuvre que l'on n'a pas le droit d'exiger de nous, ou qui ne ressort pas nécessairement de notre nature. Les œuvres du vrai poëte, du vrai philosophe ne peuvent pas être estimées à ce point de vue. Créées sous l'inspiration du génie, elles ont été créées sous la pression de la nécessité. Le philosophe et le poëte trouvaient leur satisfaction suprême dans cette activité créatrice complétement désintéressée. Et il en est de même de toute action morale vraiment noble. Pour un noble caractère une noble action est une action naturelle; il ne

doute pas un instant qu'il doive l'accomplir, il ne la met pas dans la balance pour peser les motifs pour et les motifs contre, il faut qu'il l'accomplisse ; et l'on ne peut se fier qu'à l'homme capable d'agir ainsi. L'idée d'une récompense suppose toujours de l'action qui la réclame qu'elle n'a été accomplie, pour ainsi dire, que par luxe. Et telle est l'action suprême que les chrétiens célèbrent sous le nom de rédemption et comme œuvre de l'amour. L'amour chrétien, en ce sens qu'il s'appuie sur la foi, sur l'idée d'un seigneur ou d'un maitre, n'est en Dieu qu'une complaisance superflue, dont il n'a pas le moindre besoin. Dieu, comme maitre, n'a aucun devoir de faire du bien à l'homme ; il a au contraire le droit de l'anéantir, s'il le veut. En un mot, la grâce est l'amour inutile, l'amour en contradiction avec la nature de l'amour, que le sujet, la personne, le maitre distingue de lui-même comme une qualité, un attribut qu'il pourrait fort bien ne pas avoir, sans cesser pour cela d'être ce qu'il est. Cette intime contradiction devait se réaliser dans la pratique, dans la vie du christianisme ; l'attribut devait se séparer du sujet, l'amour de la foi. De même que l'amour de Dieu pour l'homme n'était qu'une grâce, de même l'amour de l'homme pour l'homme devint une pure grâce de la foi.

La foi chrétienne, et rien qu'elle, est le dernier fondement des persécutions qu'ont eues à subir les hérétiques. Elle ne reconnait l'homme qu'à la condition qu'il reconnaisse Dieu. Ce qui nie Dieu doit être nié. L'incrédule est par conséquent un être sans droits, qui mérite d'être anéanti. Le crime le plus grand est le crime de lèse-majesté divine. « Celui qui insulte l'autorité doit être puni par elle comme elle l'entendra ; mais celui qui blasphème le nom du Seigneur doit être lapidé par toute la communauté. » (Moïse, III, 15, 16, 24.) « L'impie seul peut douter que l'on ait le droit de punir comme des coupables ceux qui ne savent rien de Dieu. Ce n'est pas un moins grand

crime d'ignorer le père et le maitre de toutes choses que de l'offenser. » (*Minuc. Felix Oct.*, c. 35.) « Que deviendront les commandements de la loi divine qui nous disent : Honorez vos pères et vos mères, si le nom de père que nous devons honorer dans l'homme peut être offensé en Dieu impunément? » (Cyprien, *Ep.* 73.) « Puisque Dieu a donné à l'homme une libre volonté, pourquoi la loi punirait-elle l'adultère et laisserait-elle l'impiété impunie? L'infidélité de l'âme envers Dieu est-elle moins coupable que l'infidélité de la femme envers l'homme? » (Augustin, *De correct. donatist.*, c. 5.) « Si les faux monnoyeurs sont punis de mort, quel châtiment doit-on réserver à ceux qui veulent falsifier la foi? » (Paulus Cortesius, *In sent. Petri*, l. I, 3, dist. 7.) Etc., etc. — L'hérésie est donc le plus grand, le plus punissable des crimes. Pour ne citer qu'un exemple entre mille, Æcolampade écrit à Servet : « Parce que, irrité de voir Jésus-Christ le Fils de Dieu déshonoré par toi, je ne montre pas à ton égard la plus grande patience; il te semble que je n'agis pas en chrétien. En toute autre chose je puis être patient, mais non lorsqu'il s'agit de blasphèmes contre le Christ. » Servet est mort victime de la haine religieuse. Deux heures avant son exécution, Calvin lui disait : « Je ne me suis jamais vengé d'injures personnelles, » et s'éloignait de lui avec la conscience la plus calme : *Ab hæretico homine, qui autokatakritos peccabat, secundum Pauli præceptum discessi.* C'est donc la haine religieuse, et non la haine personnelle, bien que celle-ci ait pu y contribuer pour quelque chose, qui jeta Servet sur l'échafaud. La sentence prononcée contre lui a été approuvée par les théologiens de la Suisse, que ceux de Genève avaient consultés; par Mélanchton lui-même, et par des chrétiens et des théologiens des époques suivantes. Nous pouvons considérer cette exécution comme un acte d'une importance générale, comme une œuvre de la foi, et non de la foi catholico-romaine, mais de la foi réformée,

évangélique, réduite à la lettre de la Bible. La plupart des Pères de l'Église ont bien soutenu qu'il ne fallait pas ramener les hérétiques par la violence; mais la haine la plus acharnée contre l'hérésie n'en vivait pas moins en eux. « Il vaut mieux conseiller la foi que l'imposer, » dit saint Bernard, « mais il vaudrait mieux, ajoute-t-il aussitôt, tenir les hérétiques sous le glaive de la loi que laisser se répandre leurs erreurs. » (*Super cantica*, s. 66.) Si la foi d'aujourd'hui ne produit plus de telles scènes d'horrible cruauté, c'est, indépendamment d'autres raisons, qu'elle n'est plus une foi absolue, décidée, vivante, mais au contraire une foi sceptique, éclectique, incrédule, brisée par la puissance de la science et de l'art. Ce n'est donc pas à la foi chrétienne ni à l'amour chrétien tenu par elle en de si étroites limites, non, c'est au doute, c'est au triomphe du scepticisme, aux libres esprits, aux hérétiques, que nous sommes redevables de la tolérance religieuse. Tous ceux qui ont été persécutés par l'Église chrétienne ont combattu pour la liberté de la pensée. — « Bien que dans l'origine la foi n'ait pas donné lieu à ces actes de violence, qui ne pouvaient résulter que de son développement historique, cependant pour les premiers chrétiens l'hérétique était déjà, et nécessairement, un ennemi du Christ : *Adversus Christum sunt hæretici* (Cyprien, *Epist.* 76), un être maudit, perdu, condamné par Dieu à l'enfer et à la mort éternelle. Aussi, lorsque l'État, le monde devinrent chrétiens et que le christianisme, par conséquent, devint religion d'État, la destruction de l'hérésie, d'abord simple désir religieux, dogmatique, se changea en destruction politique et réelle, et les flammes de l'enfer furent remplacées par celles du bûcher. Si cette manière de traiter les incrédules paraît être en contradiction avec la foi, un roi et un État chrétien sont aussi en contradiction avec elle. Il n'y a d'État chrétien que celui qui exécute avec l'épée le jugement divin de la foi, qui fait de la terre un enfer pour les incrédules et un ciel pour les croyants.

— « Nous avons montré qu'il est du devoir d'un roi religieux, non-seulement de punir l'homicide, l'adultère ou d'autres crimes semblables, mais encore d'infliger aux sacriléges le châtiment qu'ils méritent. » (Augustin, *Epist. ad Dulcitium*.) Remarquons encore qu'Augustin justifie l'emploi de mesures violentes pour la conversion des hérétiques, par ce fait que saint Paul lui-même a été converti au christianisme par une action violente, par un miracle. (*De correct. Don.*, c. 6.) Le rapport étroit qui unit les peines temporelles et les peines éternelles, c'est-à-dire les peines politiques et les peines spirituelles, ressort surtout de ce que les arguments valables contre la punition de l'hérésie par le pouvoir séculier le sont également contre leur châtiment par l'enfer. Si la contrainte répugnait à la foi, l'enfer lui répugnerait aussi. Mais pour elle Dieu n'est pas seulement un être religieux, c'est encore, c'est surtout un être politique et juridique, le roi des rois, la tête de l'État. « Sans Dieu l'autorité n'existe pas, elle n'est que sa servante. » (*Romains*, XVI, 1, 14.) Partout où la foi est encore une vérité, surtout une vérité publique, là elle ne doute pas qu'elle ne doive être imposée à chacun. L'Église chrétienne est même allée si loin dans sa haine contre les hérétiques, que d'après le droit canonique, le simple soupçon d'hérésie est déjà un crime. — *Ita ut de jure canonico revera crimen suspecti detur, cujus existentiam frustra in jure civili quærimus.* (Bœhmer, *Droit eccl.*, c. 5, tit. 7.)

L'ordre d'aimer ses ennemis ne s'étend donc qu'aux ennemis personnels, et non aux ennemis de la foi, aux ennemis de Dieu.

La foi sépare l'homme de l'homme, met à la place de l'unité et de l'amour naturels une unité surnaturelle.

« Le chrétien ne doit pas se séparer des autres hommes seulement par la foi mais encore par la vie... Ne vous attelez pas, dit l'Apôtre, à un joug étranger avec un incrédule; qu'entre eux et nous il y ait le moins de rapports possible. » (Jérôme, *Epist. Cœlantiæ matronæ.*) « Comment peut-on nommer mariage une union dans laquelle manque l'accord de la foi? Combien par amour pour leurs femmes sont devenus apostats! » (Ambroise, *Epist.* 70, l. 9.) « Le chrétien ne doit pas épouser une juive ou une païenne. » (Pierre Lombard, liv. IV, c. 1.) Les paroles de l'apôtre saint Paul sur l'union entre païens et chrétiens ne se rapportent qu'aux mariages déjà conclus avant la conversion et non à ceux qui doivent se faire ensuite. « Quiconque me préfère son père ou sa mère n'est pas digne de moi. » (Matth., x, 37.) « Beaucoup d'abbés, de moines, perdent leurs âmes pour le bien temporel de leurs parents; — autant de soins donnés aux parents, autant de perdu au détriment du service de Dieu. » (*De modo bene viv.*, s. 7.) « Selon saint Ambroise, nous devons mieux aimer les enfants dont nous sommes les parrains que ceux dont nous sommes les pères. » (Pierre Lombard, l. IV, dist. 6, c. 5.) « Avec les hérétiques on ne doit ni chanter ni prier. » (*Concil. Carthag.*, IV, can. 72.) « Les évêques ou prêtres ne doivent rien donner de ce qui leur appartient aux personnes non catholiques, fussent-elles de leur parenté. » (*Ibid.*, can. 13.) Etc., etc.

La foi sacrifie l'homme à Dieu.

Le sacrifice humain fait partie de l'essence de la religion en général; — les sacrifices sanglants sont les phénomènes qui la dramatisent. Abraham et Jephté, entre autres, en sont des exemples dans l'ancienne loi. Dans la religion chrétienne elle-même, c'est le sang seul du Christ qui apaise la colère de Dieu et le réconcilie avec l'homme. Il a fallu pour victime un homme pur et sans tache; un sang aussi précieux pouvait seul avoir la puissance de nous laver de nos fautes. Et ce sang versé sur la croix pour apaiser la colère divine, les chrétiens le boivent dans l'eucharistie pour fortifier leur foi et y mettre le dernier sceau. Mais pourquoi le sang sous la forme du vin et la chair sous la forme du pain? afin que le chrétien ne paraisse pas manger de la chair humaine ni boire du sang véritable, afin que l'homme naturel, c'est-à-dire l'***homo verus*** ne recule pas avec effroi devant les mystères de la foi chrétienne. — « Pour que la faiblesse humaine ne s'épouvante pas de manger de la chair et de boire du sang, le Christ a voulu les couvrir, les déguiser sous l'apparence du pain et du vin. » (Saint Bernard.) « Pour trois raisons principales le Christ a voulu que sa chair et son sang fussent revêtus de la forme d'autres substances; premièrement, pour que la foi, qui n'a de rapport qu'avec les choses invisibles, ait le mérite d'affirmer ce que ni la raison ni les sens ne peuvent percevoir; secondement, pour que l'âme ne s'effraye pas du spectacle offert aux yeux, car nous ne sommes pas habitués à manger de la chair crue ni à boire du sang; troisièmement, enfin, pour que les incrédules n'insultent pas la religion chrétienne, pour qu'ils ne l'accusent pas ironiquement de désal-

térer les fidèles avec le sang d'un homme mort. » (Pierre Lombard, l. IV, dist. 11, c. 4.)

Mais de même que le sacrifice humain sanglant, par cela même qu'il est la suprême négation de l'homme en est aussi la suprême affirmation, — car il n'est offert à Dieu que parce que la vie humaine a une valeur infinie et que son sacrifice est ce qu'il y a au monde de plus pénible et de plus douloureux, de même aussi la contradiction de l'eucharistie avec notre nature n'est qu'une contradiction apparente. Abstraction faite de cette circonstance, que la chair et le sang, comme le dit saint Bernard, y sont déguisés par le pain et le vin et qu'en réalité il ne s'y trouve que ces deux dernières substances, le mystère de l'eucharistie se résout dans le mystère du boire et du manger. — « Tous les anciens docteurs enseignent que le corps du Christ n'est pas reçu en nous seulement d'une manière spirituelle, c'est-à-dire par la foi, car cela peut avoir lieu en dehors du sacrement, mais encore d'une manière corporelle, c'est-à-dire aussi bien par les incrédules, les faux chrétiens que par les vrais croyants... Il y a donc deux manières de participer à la chair du Christ, l'une spirituelle, qui n'est pas autre chose que la foi : l'autre corporelle ou sacramentelle. » (Luther, t. XIX, p. 417.) Sur quoi donc est fondée la différence spécifique de l'eucharistie ? Sur le boire et le manger. En dehors du sacrement, nous jouissons de Dieu par l'esprit ; dans le sacrement, par les sens. Mais comment pourrais-tu faire de ton corps le réceptacle de Dieu, s'il te paraissait être un organe indigne de la Divinité ? Verses-tu le vin dans la première cruche venue ? Ne lui fais-tu pas l'honneur de l'enfermer dans un vase spécial ? Saisis-tu avec tes mains ou tes lèvres ce qui t'inspire du dégoût ? Ne déclares-tu pas tes mains et tes lèvres des instruments sacrés, par cela même qu'ils peuvent toucher à ce qu'il y a de plus saint ? Si donc Dieu est bu et mangé, cela signifie que boire et manger sont un acte divin. Si l'eucharistie n'exprime

cette vérité que d'une manière contradictoire et mystique, notre tâche est de l'exprimer clairement et sincèrement. La vie est Dieu, la jouissance de la vie une jouissance divine, la vraie joie la vraie religion. Si la vie en général doit être sacrée pour nous, la boisson et la nourriture doivent être aussi sacrées. Cette confession est-elle une impiété? Que l'on songe alors qu'elle n'est que le mystère de la religion, analysé, expliqué, exprimé sans détours. Tous les mystères religieux se résolvent en fin de compte dans le mystère de la félicité céleste. Mais la félicité du ciel n'est pas autre chose que le bonheur de la terre délivré des obstacles de la réalité. Les chrétiens veulent être heureux tout comme les païens. La seule différence est que les derniers placent le ciel sur la terre et les premiers la terre dans le ciel. Est borné tout ce qui existe, tout ce dont on jouit réellement; est infini tout ce qui n'existe pas encore, tout ce qui est objet de l'espérance et de la foi.

Le christianisme est une contradiction. Il est la réconciliation et en même temps la discorde, l'unité et en même temps l'opposition de Dieu et de l'homme. Cette contradiction est personnifiée dans l'homme-Dieu. L'unité de la divinité et de l'humanité est en lui tout à la fois une vérité et un mensonge.

Nous avons déjà dit que, si le Christ est Dieu, homme et en même temps un autre être représenté comme incapable de souffrir, sa passion est illusoire. Sa souffrance comme homme n'était pas en effet sa souffrance comme Dieu. Ce qu'il affirmait dans son humanité, dans sa divinité il le niait. Il ne souffrait qu'à l'extérieur et non à l'intérieur, c'est-à-dire en apparence et non en réalité, car si extérieurement il paraissait être un homme, intérieurement, c'est-

à-dire en vérité, il était Dieu; aussi les croyants seuls pouvaient-ils le reconnaitre. Pour que sa passion fût vraie, il aurait fallu que la divinité en lui en fût affectée; ce qui ne pénètre pas en Dieu ne fait qu'effleurer la vérité, n'atteint pas la substance elle-même. Une chose incroyable, c'est que les chrétiens eux-mêmes, soit directement soit indirectement, ont avoué que leur mystère le plus saint, le plus sublime, n'était qu'une illusion, une feinte. Cette feinte se manifeste déjà dans l'évangile théâtral de saint Jean surtout à propos de la résurrection do Lazare. Le dispensateur tout-puissant de la mort et de la vie y dévoile avec ostentation son humanité, verse même des larmes, et dit en propres termes : « O père, je te remercie d'avoir exaucé ma prière, et je t'en remercie non pour moi, qui connais ta bonté toujours prête, mais *pour ce peuple* qui m'entoure, afin qu'il acquière la foi. » L'Eglise chrétienne a travaillé sur ce thème évangélique et est parvenue à en faire une œuvre de dissimulation complète. — « Le Christ a souffert et n'a pas souffert; il a souffert dans le corps qu'il avait adopté afin que ce corps d'emprunt parût être un corps réel; mais il n'a pas souffert dans son invulnérable divinité... il a été immortel dans la mort, insensible dans la douleur... Pourquoi vouloir attribuer la souffrance à Dieu et allier la faiblesse humaine à la nature divine ? » (Ambroise, *De incarnat. Dom. sac.*, c. 4 et 5.) « Conformément à la nature humaine, il grandissait en sagesse, non pas qu'il devînt plus sage avec les années, non, mais la sagesse dont il était plein, il la dévoilait aux autres peu à peu, avec le temps ;—c'est donc pour les autres et non pour lui-même qu'il croissait en sagesse et en grâce. » (Saint Grégoire.) « Il prit garde aux apparences et à l'opinion des autres hommes; ainsi il est dit de lui que dans son enfance il n'avait connu ni père ni mère, parce qu'il se comportait comme s'il ne les avait jamais connus. » (Pierre Lombard, liv. III, c. 2.) « Comme homme il a eu des doutes, comme

homme il les a exprimés. » (Ambroise.) « Ces paroles semblent vouloir dire que le Christ en tant que fils de Dieu n'a jamais douté, bien qu'il ait manifesté de l'incertitude en tant qu'homme. Leur sens ne doit pourtant pas être interprété comme si le Christ avait douté *lui-même;* elles signifient qu'il a fait semblant de douter, et que par ceux qui le voyaient il en avait tout l'air. » (Pierre Lombard, *ibid.*, dist. 17, c. 2.)— Dans la première partie de cet écrit nous avons démontré la vérité, dans la seconde le mensonge de la religion ou plutôt de la théologie. Il n'y a de vrai que l'identité de l'homme et de Dieu. La religion est vérité quand elle affirme les attributs de l'homme comme attributs divins, mensonge quand elle les nie sous forme théologique, quand elle sépare Dieu de l'homme et en fait un être à part. Ainsi nous avons montré d'abord la vérité de la souffrance divine; ici nous avons la preuve que cette souffrance est un mensonge et cette preuve ne vient pas de nous le moins du monde; c'est de la part des théologiens l'aveu formel que leur plus grand mystère est une illusion. Avais-je donc tort de dire que le principe suprême de la théologie chrétienne est l'hypocrisie? Le Théanthropos, le fils de Dieu lui-même ne nie-t-il pas son humanité en même temps qu'il l'affirme? Qu'ils me réfutent donc!

De tout cela il résulte que l'on fait preuve d'arbitraire, d'un manque absolu de critique et de sincérité, lorsque, à la manière de la philosophie spéculative, on trouve dans le christianisme réconciliation seulement et non discorde, et dans l'homme-Dieu seulement l'unité et non la contradiction de la nature divine et de la nature humaine. Bien qu'on ait soutenu que le Christ à été tout à la fois vraiment homme et vraiment Dieu, l'être divin dans la rédemption est tout autant séparé de l'être humain qu'auparavant, car aucun des deux êtres n'échange ses attributs avec ceux de l'autre. Ils conservent tous les deux leurs qualités particulières, exclusives, de telle sorte que leur union dans une

seule personne est contradictoire et absurde. Les luthériens et Luther lui-même, quelle que soit la décision et la netteté de leur manière de s'exprimer, ne peuvent jamais triompher de ce dualisme irréconciliable. « Dieu est homme et l'homme est Dieu; mais ni les deux natures ni leurs propriétés ne se confondent; chacune d'elles, au contraire, conserve sa propre manière d'être. » « Le fils de Dieu a véritablement souffert et est mort réellement, mais dans la nature humaine qu'il avait adoptée, car la nature divine ne peut ni souffrir, ni mourir. » (Luther, t. III, p. 502.) Les deux natures sont unies seulement dans la personne, c'est-à-dire dans le *nomen proprium*, de nom seulement et non pas en essence et en vérité. — « Cette proposition : Dieu est homme ou l'homme est Dieu n'est qu'une proposition personnelle; car sans le trait d'union des deux natures, sans la personne du Christ, on n'aurait jamais pu en avoir l'idée. Il est clair, en effet, que les deux natures en général ne peuvent être unies l'une à l'autre de telle sorte qu'il soit permis de dire : la nature divine est la nature humaine et réciproquement. » (J.-F. Buddeus, l. 4, c. 2, s. 11.) Le socinianisme n'avait donc pas tort, après avoir nié la trinité, de nier encore la composition du Dieu-homme. Il ne niait que ce que la foi elle-même niait tout en l'affirmant, il ne niait qu'une contradiction et une fausseté.

Malgré tout, les chrétiens reprennent de plus belle et célèbrent l'incarnation comme une œuvre de l'amour, comme un sacrifice que Dieu fait lui-même, come la négation de sa suprême majesté, — *amor triumphat de Deo.* — L'amour de Dieu est, en effet, un vain mot s'il n'est pas compris comme l'effacement réel de toute différence entre Dieu et l'homme. Au centre du christianisme nous trouvons le contraste de l'amour et de la foi que nous avons démontré être sa conclusion. La foi faisait de la souffrance divine une apparence, l'amour en fait une vérité, et de même que nous avons fait ressortir la scission entre la na-

ture divine et la nature humaine qui se manifeste dans le Dieu-homme, de même nous devons faire ressortir maintenant leur union et leur communauté. Ici nous avons de nouveau la preuve la plus irréfutable que l'objet suprême du christianisme n'est pas autre chose que l'homme, qu'il a adoré l'individu humain comme Dieu et Dieu comme l'individu humain. Cet homme né de la Vierge Marie est Dieu lui-même, le créateur du ciel et de la terre. » (Luther, t. II, p. 671.) « Je montre l'homme appelé Christ et je dis : C'est le fils de Dieu. » (*Ibid.*) « Avoir toute-puissance dans le ciel et sur la terre, disposer à son gré de la vie et de la mort, tenir sous ses pieds tous les êtres dans l'obéissance, accorder le pardon des fautes commises, etc., tels sont les attributs infinis de la divinité communiqués d'après l'Écriture à l'homme-Christ. En conséquence, nous croyons et affirmons que le Fils de l'homme, non-seulement comme Dieu, mais encore comme homme, sait tout, peut tout, est présent à toutes les créatures. Que toute autre croyance soit rejetée et condamnée. » « De là il résulte que le Christ, même comme homme, doit être honoré religieusement. (Buddeus, l. IV, c. 2, ss. 16.) Tous les Pères de l'Eglise enseignent la même doctrine : « L'humanité doit être adorée dans le Christ aussi bien que la divinité... Les deux natures se trouvant réunies de la manière la plus intime, l'une et l'autre sont dignes de l'adoration divine. » (*Theol. schol. sec. Thomam Aq.*, P. Metger, t. IV, p. 124.) Ce n'est pas, il est vrai à la chair et au sang de l'homme mais à la chair unie à Dieu que l'adoration doit s'adresser. Mais on peut redire ici ce qui est dit à propos du culte des saints. De même que le saint n'est honoré dans son image et Dieu dans le saint qui le représente que parce que l'image et le saint méritent déjà des honneurs par eux-mêmes ; de même Dieu n'est adoré dans la chair humaine que parce que la chair humaine est déjà un objet d'adoration. Dieu devient chair, homme, parce que déjà au fond l'homme est Dieu.

Comment te pourrait-il venir à l'idée, le répéterons-nous encore, de mettre la chair en rapport si intime avec Dieu, si elle était pour toi quelque chose d'impur, de grossier, d'indigne de la Divinité ! Si Dieu a fait choix de l'homme pour son organe, du corps de l'homme pour sa demeure, c'est qu'il ne trouvait qu'en lui ce qui convenait à sa propre nature Dans le cas contraire, il aurait tout aussi bien pu s'incarner dans un animal. Dieu avant d'entrer dans l'homme doit donc d'abord en sortir. Son apparition en nous n'est que la manifestation de notre grandeur et de notre divinité. — *Noscitur ex alio qui non cognoscitur ex se.* — Tel qu'on ne connaît pas par lui-même peut être reconnu au moyen d'un autre. Cette sentence triviale est applicable ici. Dieu est connu au moyen de l'homme qu'il honore de sa présence, qu'il vient habiter en personne, et il est reconnu pour un être humain, car personne ne peut choisir, préférer, aimer que ce qui lui ressemble. De son côté l'homme est connu par Dieu au moyen de Dieu, et il est reconnu pour un être divin, car rien ne peut être objet, organe, séjour de la Divinité s'il n'est de nature divine. Il est vrai que l'on dit encore : C'est ce Jésus, le Christ lui seul qui est honoré comme Dieu. Mais cette raison n'a pas la moindre valeur. Le Christ est un, mais il est *un pour tous*. Il est comme nous, notre frère, et chacun se reconnait en lui, se trouve en lui représenté. Chair et sang ne peuvent se méconnaître. « Dans Jésus-Christ notre Seigneur il y a une portion de la chair et du sang de chacun de nous. Là où mon corps règne je crois que je règne moi-même; là où ma chair est purifiée, là je tiens pour vrai que je suis moi-même pur et sublime.» (Luther, t. XIV, p. 534). « Réfléchissons bien que le corps du fils de Dieu est *l'idée* de notre propre corps; — honorons donc notre corps en l'honneur de son idée (idée, idéal, genre, espèce) » (Jacob Milichius.) Dans ces quelques mots écrits en 1557 est déjà résolu l'énigme de la religion et de la théologie chrétiennes. Si le corps de Dieu n'est que l'idée

de notre corps, l'idée de Dieu en général n'est que l'idée de notre nature, de notre propre être, non pas réel, il est vrai, ni identique à l'individu, mais abstrait de nous par la pensée et personnifié par la fantaisie. C'est donc un fait évident, indéniable que les chrétiens adorent l'individu humain comme l'être suprême. Assurément ils n'en savent rien, car c'est là ce qui constitue l'illusion du principe religieux. Quand les païens adressaient des prières aux statues des dieux, ils croyaient les adresser aux dieux eux-mêmes. Mais ils n'en adoraient pas moins les statues, comme les chrétiens adorent l'homme, l'individu, bien qu'ils ne veulent pas en entendre parler.

L'homme est le dieu du christianisme, l'anthropologie, le secret de la religion chrétienne. — Conclusions.

L'histoire du christianisme n'a pas eu d'autre tendance, d'autre tâche que de dévoiler ce mystère, que de réaliser, d'humaniser Dieu, que de résoudre et métamorphoser la théologie en anthropologie. Ce que le christianisme seul n'a pu faire complétement, la philosophie spéculative l'a achevé.

Sur le terrain religieux ou pratique, le protestantisme a commencé l'œuvre. Son Dieu n'est que le Dieu fait homme, le Christ. Il ne s'inquiète pas de savoir, comme le catholicisme, ce que Dieu est en lui-même, mais seulement ce que Dieu est pour nous ; il n'a pas comme ce dernier de tendance spéculative ou contemplative, il n'est plus théologie, il est essentiellement christologie, c'est-à-dire anthropologie religieuse. Mais en théorie il a laissé subsister derrière ce Dieu-homme l'ancien Dieu surnaturel. Théorie et pratique sont donc chez lui en contradiction. Il a émancipé la chair seulement et maintenu la raison en servitude.

Le dieu surnaturel, inaccessible selon lui à la raison ne pourra être connu que plus tard dans le ciel. Il fallait faire un pas de plus pour délivrer à la fois l'esprit humain du Christianisme et du protestantisme. Ce pas, la philosophie spéculative l'a fait, elle n'est pas autre chose que la théologie véritable, rationnelle, poussée à ses conséquences dernières.

Dieu en tant qu'être spirituel, abstrait, accessible à la raison seule ou à l'intelligence n'est pas autre chose que l'essence de la raison elle-même, que la théologie commune ou le déisme se représente par l'imagination comme un être distinct et indépendant. Pour le déisme Dieu est objet, pour la philosophie spéculative il est sujet; là il est la raison pensée, ici il est la raison pensante. Le déisme fait du point de vue de l'homme le point de vue de Dieu; la philosophie spéculative, au contraire, fait du point de vue de Dieu le point de vue de l'homme ou plutôt du penseur.

Pour le déisme, Dieu est un objet, absolument comme le premier objet venu; il existe en dehors de nous; mais en même temps il est aussi sujet à la manière de l'homme. Dieu produit des choses extérieurement, a des rapports avec lui-même et avec d'autres êtres, se pense, s'aime lui-même, pense et aime aussi des êtres différents du sien. En un mot, l'homme fait de ses pensées et de ses affections de sa nature et de son point de vue, les pensées, les affections et le point de vue de Dieu. La philosophie spéculative fait tout le contraire. Dans le déisme Dieu est en contradiction avec lui-même, car il doit être différent de l'homme et au-dessus de lui, et cependant, d'après tous ses attributs, il n'est en vérité qu'un être humain, dans la philosophie spéculative, au contraire, Dieu est en contradiction avec l'homme, car il doit être l'essence humaine elle-même, ou du moins l'essence de la raison, et cependant il est en

réalité un être surhumain, c'est-à-dire abstrait. Chez les déistes le Dieu naturel n'est qu'un jouet de fantaisie, chez les hégéliens il est au contraire une vérité, une affaire sérieuse. La vive opposition que la philosophie spéculative a rencontrée provient de ce qu'elle a fait du Dieu qui dans le déisme n'est qu'un être d'imagination, indéterminé, nuageux, un être réel, parfaitement déterminé et partout présent; de ce qu'elle a détruit le charme illusoire qui entoure dans son lointain vaporeux une création imaginaire. Quand dans la logique qui, d'après Hegel, est l'exposition de Dieu dans son essence éternelle, antémondaine, les déistes ont vu qu'il était question, à propos de la doctrine de la quantité, par exemple, de grandeurs extensives et intensives, de fractions, de puissances, de mesures, etc.: Quoi ! se sont-ils écriés avec stupeur, ce serait là notre Dieu? Et pourtant, qu'est-il autre chose, sinon le dieu même du déisme tiré de ses nuages et amené à la lumière de la pensée, pris au mot, pour ainsi dire, sinon le Dieu qui a tout créé et tout ordonné avec nombre, poids et mesure, *in pondere, numero et mensura?* Si Dieu a tout créé et tout ordonné de cette façon, si poids, nombre et mesure, avant d'être introduits et réalisés par lui dans le réel, étaient déjà dans son intelligence, c'est-à-dire dans son essence même,—car les deux ne font qu'un chez lui — et y sont encore maintenant comme alors, peut-on dire que les mathématiques ne font pas partie des mystères de la théologie? Assurément un être parait tout autre dans l'imagination que dans la réalité; aussi n'est-ce point un miracle si ceux qui ne jugent que d'après l'apparence prennent un seul et même être pour deux êtres différents.

Dieu est un être pensant, mais les objets qu'il pense ne sont pas plus que son intelligence distincts de sa propre nature; de telle sorte qu'en pensant les choses il ne pense que

lui-même. Cette unité du sujet pensant et de l'objet pensé en Dieu n'est pas autre chose que l'unité de la pensée et de l'être proclamée par la philosophie spéculative. — La différence entre le savoir de Dieu qui précède les choses comme leur modèle et les crée, et le savoir de l'homme qui vient après les choses comme leur image, est tout simplement la différence entre la connaissance *a priori* ou la spéculation et la connaissance *a posteriori* ou l'expérience, etc., etc.

Spinoza est, à proprement parler, le fondateur de la philosophie spéculative moderne. Schelling l'a restaurée, Hegel l'a achevée complétement. Il diffère de Spinoza en ce qu'il a animé de l'esprit de l'idéalisme cette chose morte, flegmatique que celui-ci appelait substance. Mais c'est tout. Cette proposition paradoxale de Hegel : « La conscience que nous avons de Dieu est la conscience que Dieu a de lui-même, » repose sur le même fondement que le paradoxe de Spinoza : « L'étendue ou la matière est un attribut de la substance. » Son sens est celui-ci : la conscience est un attribut de Dieu, Dieu est un *moi*, ou mieux la conscience est un être divin. De même la proposition de Spinoza signifie tout simplement la matière est une essence divine.

La logique de Hegel n'est que la théologie mise à la raison. De même que l'être divin de la théologie est l'ensemble idéal ou abstrait de toutes les réalités, de toutes les choses finies, de même la logique. Tout ce qui est sur la terre se retrouve dans le ciel des théologiens, tout ce qui est dans la nature, qualité, quantité, mesure, être, mécanisme, organisme, etc., se retrouve dans le ciel de la logique divine. Nous avons tout deux fois dans la théologie, une fois *in abstracto*, une autre fois *in concreto;* tout deux fois dans la philosophie hegelienne, d'abord comme objet de la logique et ensuite comme objet de la philosophie, de la nature et

de l'esprit. — L'essence de la théologie, c'est l'être humain transcendant, placé en dehors de nous; l'essence de la logique, c'est la pensée transcendante, la pensée de l'homme placée en dehors de lui. — De même que la théologie scinde l'homme en deux êtres et les oppose l'un à l'autre pour les identifier ensuite, de même Hegel déchire, brise en morceaux l'essence simple et unique de la nature et de l'homme pour réunir ensuite avec violence ce qu'il a violemment séparé, etc.

La philosophie de Hegel est le dernier refuge, le dernier point d'appui rationnel de la théologie. De même qu'autrefois les théologiens catholiques se firent aristoteliciens *de facto* pour combattre le protestantisme, de même aujourd'hui les théologiens protestants doivent se faire hegeliens *de jure* pour combattre « l'athéisme. »

La méthode à employer pour la critique et la réforme de la philosophie spéculative ne diffère pas de celle que nous avons employée déjà dans la philosophie de la religion. Ce qui pour elle est un attribut doit être pour nous un sujet, un principe; nous n'avons qu'à renverser partout les termes pour en faire ressortir la vérité pure. — L'esprit absolu, par exemple, se manifeste et se réalise, d'après Hegel, dans l'art, la religion, la philosophie. Cela veut dire en français : l'esprit qui anime les arts, les religions, les philosophies, est l'esprit absolu. Mais il est impossible de séparer l'art et la religion des sentiments, de la fantaisie et de la contemplation de l'homme, la philosophie de la pensée humaine, en un mot, l'esprit absolu de l'esprit subjectif ou de notre nature, sans nous replacer au point de vue de la théologie, sans nous représenter cet esprit absolu comme un autre être, comme un fantôme extérieur à nous.

La marche suivie jusqu'ici par la philosophie spéculative de l'abstrait au concret, de l'idéal au réel est une marche à rebours. On n'arrive jamais par cette voie à la réalité vraie, mais toujours, au contraire, à la réalisation de ses propres abstractions. On n'arrive jamais non plus à la véritable liberté de l'esprit, car la contemplation seule des choses et des êtres dans leur réalité objective rend l'homme libre et le débarrasse de tous les préjugés. Cette manière de procéder n'est à sa place que dans la philosophie pratique.

Une philosophie qui n'a en soi aucun principe passif, qui spécule sur l'existence et l'être en faisant abstraction du temps et de la durée, sur la qualité sans s'occuper de la sensation qui la fait connaître, sur la vie en excluant de la vie la chair et le sang, une telle philosophie, comme celle de l'absolu en général, par cela même qu'elle ne voit qu'un côté des choses, a nécessairement l'empirisme pour adversaire. Spinoza a fait de la matière un attribut de la substance, non pas comme principe passif, mais précisément parce qu'elle ne souffre pas, parce qu'elle est simple, indivisible, infinie comme la pensée, l'attribut opposé. Sa matière est une abstraction, une matière sans matière, de même que l'essence de la logique de Hegel est l'essence de la nature et de l'homme sans l'homme et sans la nature.

Où ne se trouve aucune limite, aucun temps, aucune nécessité, là ne se trouvent aucune qualité, aucune énergie, aucun esprit, aucun feu, aucun amour. L'être soumis à la nécessité est seul l'être nécessaire. Une existence sans besoin est une existence superflue. Ce qui n'a pas de besoins, en général, n'a pas non plus besoin d'exister; que ce soit ou que ce ne soit pas, c'est tout un pour lui-même comme pour d'autres. Ce qui est sans tendance, sans aspiration est aussi

sans fondement; ce qui n'est pas capable de souffrir ne mérite pas de vivre. L'être riche en douleurs est seul l'être divin. Mais un être qui ne souffre pas est un être sans matière, sans organe sensible.

Les instruments essentiels, les organes de la philosophie sont la tête, source de l'activité, de la liberté, do l'infinité métaphysique, de l'idéalisme, et le cœur source du besoin, de la souffrance, du sensualisme. En termes scientifiques, ces instruments sont la pensée et la contemplation. La pensée est le principe des écoles, des systèmes, la contemplation, le principe de la vie. Dans la contemplation je suis affecté, dominé par les objets, je suis *non-moi;* dans la pensée, au contraire, je domine les objets, je suis un moi. C'est de la négation seule du penser par lui-même, c'est de l'action de l'objet sur nous, de notre passion, du principe du plaisir et de la douleur que peut naître la pensée vraie, la véritable philosophio objective. Là où se trouvent réunies la pensée et la contemplation, l'activité et la passivité, le flegme scolastique de la métaphysique allemande et l'élément sanguin, antiscolatique du matérialisme et du sensualisme français, là seulement se trouvent vie et vérité.

Ce qui est objet des sens n'est pas le moins du monde, comme le dit la philosophie spéculative, ce qui se voit immédiatement, ce qui se comprend de soi-même. La perception des choses extérieures est au contraire bien plus tardive chez l'homme que l'imagination et la fantaisie. La première perception n'est même qu'une vision imaginaire et fantastique. La tâche de la philosophie, de la science en général consiste, non à s'écarter de la réalité, mais à y revenir sans cesse; non à métamorphoser les objets en pensées, mais à rendre visible aux yeux du premier venu ce

qui est invisible pour eux. — Les hommes, en effet, voient d'abord les choses telles qu'elles leur paraissent être et non telles qu'elles sont, voient en elles tout simplement l'idée qu'ils en ont et ne distinguent pas l'objet de l'effet qu'il a produit sur eux. L'air, par exemple, est en dehors de nous la matière la plus proche, la plus essentielle, la plus indispensable; et cependant combien de temps s'est-il moqué des philosophes et des physiciens! combien de temps n'a-t-il pas fallu pour arriver à connaître seulement ses propriétés élémentaires, la pesanteur et l'expansibilité! Rien n'est donc plus absurde que de trouver des mystères dans le « royaume de l'esprit. » Depuis longtemps ce royaume était ouvert à l'homme que celui de l'air était encore fermé; longtemps avant de vivre dans la lumière de ce monde, l'homme vivait dans la lumière d'un autre ; avant de connaitre les trésors de la terre il connaissait ceux du ciel; avant d'étudier les choses dans l'original, dans la langue primitive, il les étudiait dans leur traduction par la pensée. Ce qu'il y a de plus proche est précisément pour l'homme ce qu'il y a de plus éloigné ; c'est pour lui un mystère précisément parce qu'il ne soupçonne pas que c'en soit un ; le voyant toujours, il ne le regarde jamais. C'est de nos jours seulement que l'humanité, comme autrefois en Grèce après les rêves du monde oriental, s'est élevée à la contemplation sensible, objective de la réalité, et en même temps à la conscience d'elle-même ; car l'homme qui ne s'occupe que de l'être abstrait, que de la pensée, est lui-même un être abstrait, n'est pas complétement, véritablement humain. La réalité de l'homme dépend de la réalité de son objet ; n'as-tu rien, eh bien, tu n'es rien non plus.

Les sens ne perçoivent pas seulement les objets extérieurs. L'homme ne se voit et ne se connait lui-même tout entier que par leur entremise. L'identité de la pensée et de l'être qui n'est dans la conscience qu'une idée abstraite ne devient vérité et réalité que dans la contemplation sen-

sible de l'homme par l'homme. Nous ne sentons pas seulement la pierre et le bois, la chair et les os, nous sentons aussi les sentiments en pressant les mains ou les lèvres d'un être sensible; nous ne percevons pas seulement par les oreilles les bruits divers de la nature, mais encore la voix pleine d'âme de la sagesse et de l'amour; nous ne voyons pas seulement des surfaces réfléchissantes, des spectres colorés, nous voyons aussi dans le regard de l'homme. Ce n'est donc pas seulement l'extérieur, mais aussi l'intérieur; seulement la chair, mais encore l'esprit; seulement la chose, mais encore le moi, qui sont perçus par les sens, sinon par les sens tels quels, du moins par les sens cultivés; sinon par les yeux du chimiste et de l'anatomiste, du moins par les yeux du philosophe. L'empirisme est donc dans son droit quand il fait dériver des sens la source de nos idées; seulement, il oublie que l'objet sensible le plus essentiel, le plus important, c'est l'homme lui-même; que la lumière de l'intelligence et de la conscience ne s'allume qu'au regard réciproque que jettent l'un sur l'autre deux êtres humains. L'idéalisme, de son côté, a raison de chercher en nous l'origine de nos idées; mais il a tort de ne la chercher que dans un sujet isolé, dans une âme, dans un *moi* sans *toi*. On n'arrive pas tout seul à la raison, à des idées vraies. Deux hommes sont nécessaires pour la production de l'homme spirituel aussi bien que de l'homme physique. Communauté, réciprocité, conversation entre nous, voilà les sources, les principes, le *criterium* de la vérité et de l'universalité. La certitude même de l'existence des choses en dehors de moi provient de ma certitude de l'existence d'un autre homme que moi. Ce que je vois tout seul est douteux, ce que l'autre voit aussi est certain.

La philosophie nouvelle résout d'une manière complète, absolue, la théologie dans l'anthropologie; car elle la résout

non-seulement pour la raison, comme la philosophie ancienne, mais encore pour le cœur, pour l'homme tout entier. Sous ce rapport elle est le résultat nécessaire de l'ancienne philosophie, — car ce qui est une fois résolu dans l'intelligence doit à la fin se résoudre dans la vie et le sang de l'homme, — et en même temps elle contient sous une forme nouvelle, indépendante, tout ce qu'il y avait de vrai dans celle-ci ; car la seule vérité réelle est celle qui est devenue chair et sang. La philosophie ancienne était nécessairement retombée dans la théologie ; ce qui n'est vaincu et détruit que dans l'intelligence, que d'une manière abstraite, peut avoir encore des racines dans le cœur ; la philosophie nouvelle ne peut jamais revenir sur ses pas : ce qui est mort de corps et d'âme ne peut plus réapparaître, pas même comme fantôme.

La philosophie nouvelle, la seule positive, est la négation de toute philosophie d'école, de toute philosophie de qualité abstraite, particulière, scolastique, la négation du rationalisme et du mysticisme, du panthéisme et du personalisme, de l'athéisme et du déisme. Synthèse de toutes ces vérités antithétiques, elle n'a pas de *Schibolet*, de langue particulière, de nom et de principe particulier ; elle est l'homme pensant lui-même, — l'homme qui est et se sait l'essence consciente de la nature, de l'histoire, des états, des religions, qui est et se sait l'absolue identité, — réelle et non imaginaire, — de tous les contrastes, de toutes les contradictions, de tous les attributs actifs et passifs, spirituels et sensibles, politiques et sociaux ; qui sait enfin que l'être panthéistique abstrait et séparé de l'homme par les philosophes ou plutôt par les théologiens n'est pas autre chose que sa propre nature indéterminée, mais capable de déterminations infinies.

La philosophie nouvelle s'est déjà exprimée par non et par oui dans l'examen qu'elle a fait subir à la religion ; elle a dit : Ceci est vrai et cela ne l'est point. Il suffit de prendre les conclusions de son analyse et d'en faire des prémisses pour y reconnaître les principes d'une philosophie positive. Mais elle ne fait pas de frais pour acquérir la faveur du public. Certaine d'elle-même, elle dédaigne de paraître ce qu'elle est; aussi doit-elle être ce qu'elle n'est pas pour une époque qui, dans les intérêts les plus essentiels, prend l'apparence pour l'être, l'illusion pour la réalité, le nom pour la chose. Ainsi se développent les contrastes. Là où le rien passe pour quelque chose et le mensonge pour vérité, là nécessairement la réalité doit n'être rien et la vérité mensonge. Et là où, — ce qui est assez comique, — on fait l'essai, inouï jusqu'à cette heure, de fonder une philosophie purement sur l'opinion et la faveur du public des journaux, au moment même où la philosophie accomplit l'acte décisif d'une désillusion universelle, là on doit honnêtement et chrétiennement réfuter les œuvres sérieuses en les calomniant sans les connaître dans les journaux et les revues. Oh! quelle honnêteté, quelle moralité se manifeste donc dans l'état général de l'Europe !

La vérité n'existe pas dans la pensée seule, dans le savoir par lui-même ; elle est la totalité de l'être humain et de la vie humaine. — Cette totalité n'est pas contenue évidemment dans un seul individu, ni au point de vue intellectuel, ni au point de vue moral. La collectivité seule la comprend et la manifeste tout entière. L'être solitaire est borné, l'être collectif est infini. L'homme isolé est homme dans le sens ordinaire ; l'homme avec l'homme, l'unité du toi et du moi est Dieu. La trinité, le plus haut mystère, le point central de la religion et de la philosophie absolue n'est pas autre chose, ainsi que nous l'avons prouvé, que le

mystère de la vie sociale. Il exprime à sa manière cette vérité, qu'aucun être, homme ou Dieu, esprit ou moi ne peut être vrai, complet, absolu s'il est isolé, et que la vérité et la perfection proviennent des rapports et de l'unité d'êtres semblables.

La philosophie ancienne avait une double vérité, la vérité en elle-même qui ne s'inquiétait pas de l'homme le moins du monde, c'est-à-dire la philosophie, et la vérité pour l'homme, c'est-à-dire la religion. La philosophie nouvelle au contraire, est à la fois philosophie de l'homme et philosophie pour l'homme. Sans porter atteinte à la dignité et à l'indépendance de la théorie et même en se tenant avec elles dans l'accord le plus parfait et le plus intime, elle a une tendance essentiellement pratique, et pratique dans le sens le plus élevé. Réalisant l'idée, contenant toute la vérité du christianisme, de la religion en général, elle prend leur place et rejette leur nom. Pour qu'elle réponde aux besoins du présent et de l'avenir, il faut qu'elle diffère entièrement, *toto genere*, de la philosophie ancienne; il faut qu'elle soit un acte nouveau, collectif, un acte libre, autonomique de l'humanité.

FIN.



TABLE

INTRODUCTION

PREMIÈRE PARTIE

ESSENCE VRAIE, C'EST-A-DIRE ANTHROPOLOGIQUE DE LA RELIGION

DEUXIÈME PARTIE

ESSENCE FAUSSE, C'EST-A-DIRE THÉOLOGIQUE DE LA RELIGION

FIN DE LA TABLE.

PARIS. — IMPRIMERIE DE POUPART-DAVYL ET COMP., RUE DU BAC, 30.

2341. — PARIS. — IMPRIMERIE POUPART-DAVYL ET COMP., RUE DU BAC, 30.

